

سلسلہ انجمن ترقی اردو دبیر  
۱۳۳۴ھ / ۱۹۱۹ء

# الْفَتْوَى الْأَكْبَرُ

ترجمہ

## آفِيزِ الْأَصْغَرِ

مُصَنَّفُ الشَّيْخِ الْأَمَامِ حَكِيمِ أَبِي عَلِيٍّ أَحْمَدَ الْمَعْرُوفِ بِإِبْنِ مَسْكُودٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

مترجمہ

مولانا حکیم محمد محسن صاحب فاروقی بچپس ایونی پروفیسر عربی و فارسی

سی ایم کالج اندور

جس کو

باخذ مجلہ حقوق بک ڈپو مدرستہ العلوم علی گڑھ نے

باہتمام محمد مقتدی خاں شروانی

مطبع انشائی علی گڑھ کالج میں طبع کیا

۱۳۳۴ھ  
۱۹۱۹ء

(الف)

## دیگر کتب مجوزہ انجمن ترقی اردو

(ملوکہ موجودہ بک ڈپوڈستر المعلوم علی گڑھ)

فلسفہ تعلیم یعنی حکیم ہر برٹ اپنسر کی مشہور کتاب ایجوکیشن کا اردو ترجمہ جس کو مولوی خواجہ غلام انجمن صاحب پانی پتی نے نہایت خوبی کے ساتھ انگریزی سے ترجمہ کیا ہے کتاب میں ترجمہ ویساچہ مصنف، ویساچہ مترجم، و تذکرہ مصنف منجانب مترجم کے علاوہ چار باب ہیں۔ باب اول میں یہ بحث ہو کہ کون سا علم سب سے زیادہ قیمتی ہے؟ باب دوم میں تعلیم عقلی کا بیان ہے، اور عقلی ارتقا کے سات اصول بیان کئے گئے ہیں۔ باب سوم میں تعلیم اخلاقی کے فوائد لکھے گئے ہیں اور اخلاقی چند نصیحتیں درج ہیں۔ باب چہارم میں تعلیم جسمانی کے اصول و منافع بیان کئے گئے ہیں اور ترتیب جسمانی، غذائے انسانی، شیر خوار بچوں کی غذا اور لباس وغیرہ کے متعلق ہدایات اور طریقہ استعمال بیان کئے گئے ہیں۔ قیمت (پچھ)

رہنمایان ہند۔ اس کتاب میں بتایا گیا ہے کہ ہندوؤں کا اصل مذہب کیا ہے اور اس میں ہر زمانہ میں کیا تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ اُس کے بعد سری کرشن جی، سدھارتھ، گوتم بدھ کی جامع و مقدس سوانح عمری و فلسفہ آموز تعلیمات، دیگر رہنمایان مثل شنکر اچاریہ، رامانج، رامانند، گورکھناث و کبیر کے مختصر تذکرات و تلقینات اور رامانند کے سر پر آوردہ مہرید شعرائے بالکمال باواجی سُر و اس تلسی و اس، و بے دیو کے حالات نہایت خوبی کے ساتھ درج کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب ہمارے ہندو بھائیوں کے لئے بالخصوص مفید ہے، اور مسلمانوں کے لئے بھی

دلچسپی سے خالی نہیں تقطیع ۲۶۶۲۰ کاغذ سفید ولایتی طبع دوم۔ قیمت (پچھ)

مِصْنِیٰحُ الْقَوَاعِدِ۔ مدت سے ایک ایسی کتاب کی سخت ضرورت تھی جو اردو زبان کے قواعد صرف و نحو پر جامع و مکمل ہو، مولوی فتح محمد خاں صاحب جالندہری نے اس ضرورت کو پورا کر دیا۔ اس کتاب کے متعلق بلا مبالغہ کہا جاسکتا ہے کہ جتنی کتابیں اب تک صرف و نحو اردو پر لکھی گئی ہیں یہ ان سب سے بہتر اور جامع ہے۔ انجمن ترقی اردو کی پسند اور سفارش پر بک ڈپوڈستر المعلوم ملنے کا پتہ :- بک ڈپوڈ کالج۔ علی گڑھ

# فہرست مضامین

## القول الاظہر

۵۳	فصل پنجم نفس ایک جوہر غیر فانی ہے	۲	عرض حال
	فصل ششم نفس کے غیر فانی ہونے کے متعلق	۳	تذکرہ مصنف
۵۶	حکماء متقدمین کا مذاہب اور ان کے دلائل	۴	مسئلہ اول
۵۹	فصل ہفتم ماہیت حیات نفس		اثبات صانع
۶۳	فصل ہشتم حالات نفس	۴	فصل اول اس مسئلہ کی آسانی و دشواری
۷۰	فصل نهم ترغیب تحصیل سعادت و طریق حصول سعادت	۱۵	فصل دوم جہر یحکماء متقدمین کا اتفاق اثبات صانع پر
۷۶	فصل دہم کیفیت نفس بعد مرگ جسم	۱۸	فصل سوم حرکت سے دلیل وجود صانع پر
۸۸	مسئلہ ثانیہ	۲۰	فصل چہارم ہر متحرک کا محرک اس کے سوا کوئی دوسری چیز
	نبوت	۲۲	فصل پنجم ذات باری واحد ہے
۸۸	فصل اول مراتب موجودات عالم	۲۶	فصل ششم ذات باری غیر مجسم ہے
۹۵	فصل دوم انسان کا عالم صغیر ہونا	۲۸	فصل ہفتم ذات باری ازلی ہے
	فصل سوم جو اس شخص کا ارتقا ایک توت	۳۰	فصل ہشتم ذات باری کی شناخت بطریق سلب
۱۰۰	مشترک کی طرف	۳۲	فصل نهم ذات باری باعث وجود جملہ ہشیار ہے
۱۰۴	فصل چہارم کیفیت وحی	۳۴	فصل دہم خدا خالق غیر مخلوق ہے
۱۰۸	فصل پنجم عقل کا بالطبع حاکم و مطاع ہونا	۳۷	مسئلہ ثانیہ
۱۱۲	فصل ششم رد یا صا دقہ کا جزو نبوت ہونا		نفس اور اس کے احوال
۱۱۴	فصل ہفتم کبریت و کمات کا فرق	۳۷	فصل اول اثبات نفس
۱۱۷	فصل ہشتم بنی مرسل و غیر مرسل کا بیان	۴۰	فصل دوم نفس کا مدرک ہونا
۱۱۹	فصل نهم اصناف وحی کا بیان	۴۳	فصل سوم نفس کا طریق ادراک
۱۲۳	فصل دہم بنی و مبنی کا فرق	۴۷	فصل چہارم جہت عقل و جہت حس کا فرق

## عرض حال

مصنف کا تذکرہ لکھنے سے پہلے چند لفظ ناظرین والا تکمیل کی خدمت میں عرض کر دینے میں  
معلوم ہوتے ہیں جس زمانہ میں علامہ شبلی حیدر آباد میں تشریف فرماتے اور انجمن ترقی اردو  
کا کام جناب مدوح کے سپرد تھا میں نے اس کتاب کے ترجمہ کا نمونہ انجمن کو بھیجا۔ نہ صرف نمونہ پسند  
کیا گیا بلکہ علامہ موصوف نے ازراہ الطاف بزرگانہ ایسے الفاظ میں اپنی رسلے تحریر فرمائی جو ہر  
سمجھان و ہر سچیز کے لیے مایہ ناز و ناز تھی۔ میں اُن الفاظ کو محض اظہار افتخار کے لیے یہاں درج  
کرتا ہوں۔ مولانا نے تحریر فرمایا تھا ”ترجمہ بہت اچھا ہے میں خود تو اس سے بہتر ترجمہ نہیں کر سکتا“  
مولانا کو اس محبت آمیز و حوصلہ افزا انگسار نے میری پُروردہ و افسردہ ہمت کے ساتھ مسیحائی کا کام  
کیا اور مجھے تکمیل ترجمہ پر آمادہ کر دیا۔

با ایں ہمہ اپنی جہتی تسلیم اور کمزوریات متعلقہ کے سبب مجھ سے یہ چھوٹا سا کام بھی سرانجام  
نہو تا اگر شفیق صدیق مولوی سجاد میرزا بیگ صاحب دہلوی مصنف حکمت عملی (و غیرہ)  
کے گرامر کم تقاضے میرے افسردہ ارادوں کو گرماتے نہ ہوتے۔ زبان اردو کی بے بضاعتی  
باجہ اصحاب سے مخفی نہیں خصوصاً فلسفۃ الہیات کی ایک بے نظیر کتاب کے ترجمہ میں جو مشکلیں  
پیش آئی ہوں گی اُن کا اندازہ وہی لوگ اچھا کر سکتے ہیں جنہیں ایسے کاموں کا کم و بیش تجربہ ہے۔  
جیسے انجمن نے ترجمہ کو قبول نہ کر عزت افزائی کی ہو اگر ملک کے دیگر با مذاق حضرات  
بھی پسند فرمایا تو امید ہے کہ آئندہ کوئی اچھی کتاب ادیش کر سکوں۔

نیاز کیش

قاروقی



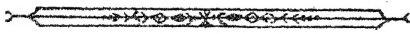
## تذکرہ مصنف

مصنف رحمہ اللہ کے مفصل حالات لکھنے کو جی چاہتا تھا مگر افسوس ہے کہ کہیں نہ مل سکے جس کسی نے مصنف کی نسبت لکھا بھی ہے تو نہایت مختصر۔ مجبوراً جس قدر مل سکے انہی پر اکتفا کیا گیا۔ علامہ شبلی نے علم الکلام میں لکھا ہے: ”امام احمد بن مسکویہ المتوفی ۷۲۱ھ نے فلسفہ و شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی وہ علوم فلسفہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ فلسفہ یونان کی تصنیف میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور اس کا کوئی ہمسر نہیں گزرا۔ اس کی تصنیفات میں تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان میں اور تجاریہ لائبریری جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ میں چھپ گئی ہے فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اس نے دو کتابیں لکھیں الفوز الاصحیح اور الفوز الاکبر علامہ موصوف نے وحی اور مشاہدات و سموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے اپنی کتاب المصنوع بہ علی غیر اہلہ میں بعینہ اُس کو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہے، علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری لکھتے ہیں کہ جن چند عجیب و غریب کتابوں سے میں اقتف ہوں ان میں سے الفوز الاصحیح بھی ہے۔ یہ کتاب حکیم مشہور ابوعلی مسکویہ کی تصنیف ہے فلاسفہ اکیس کے اصول لکھی گئی ہے اور اپنے مذہب کا اثبات نہایت دلکش طریقوں سے کیا گیا ہے۔ نہایت اہم اور ضروری مسائل مختلف ابواب میں لکھے ہیں اور بڑے لطیف نکات حل کیے ہیں۔ طرز بیان بالکل ویسا ہی ہے جیسا مصنف کی دوسری کتاب تھذیب الاخلاق و تطہیر الاعمال کا ہے۔ دونوں کتابیں اس زمانہ کے مذاق کے موافق ہیں اور لائق اشاعت ہیں۔ الفوز الاصحیح کے پڑھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے اور اعتقاد میں تقویت ہوتی ہے۔ اور ایسی عجیب کتاب ہے کہ کہیں اُس میں جائے دم زدن نہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ الفوز الاصحیح کے اخیر میں مصنف نے وعدہ کیا ہے کہ میں اسی بحث پر ایک مفصل کتاب لکھوں گا جس کا نام الفوز الاکبر ہو گا۔ صاحب کشف کے بیان سے معلوم

ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنا وعدہ پورا کیا اور الفوز الاکبر بھی ختم کی گواہ اس کا پتہ نہیں۔  
 اس کی ایک اور کتاب فن تاریخ میں ہے جس کا نام مجتادب الائم و تعاقب الائم  
 ہے صاحب کشف اس کتاب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بے انتہا مفید کتاب  
 ہے۔ ابوشجاع خلیفہ منظر کے وزیر نے اور محمد بن عبدالملک ہمدانی نے اس کے اوپر جو  
 لکھے ہیں۔ اس کتاب کے بعض حصے یورپ میں چھپ کر شائع ہو چکے ہیں۔

عیون الایماء فی طبقات الایطباء میں مصنف کا حال اس طرح لکھا ہے ”علوم حکمت  
 کا بڑا فاضل تھا علم طب کے اصول و فروع میں پورا ماہر تھا۔ اس کی متعدد کتابوں میں سے ایک  
 کتاب کتاب الاشربہ دوسری کتاب الطبیمہ تیسری تھذیب الایخلاق ہے“ بعض  
 مؤرخوں نے لکھا ہے کہ مصنف مجدوح ملک عضدالدولہ ابن بویہ کا مقرب خاص اور وزیر خزانہ  
 کے عہد پر ممتاز تھا۔ علوم ادبیہ اور پرانے علوم کی اس کو خاص واقفیت تھی۔ فارس کے  
 بڑے علمائے سے تھا۔ طویل عمر پائی۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے اس کی ملاقات و صحبت کا کثرت  
 حاصل کیا ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اس کا تذکرہ لکھا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## الفوز الأصغر

فلسفۃ الہی کی یہ عجیب و غریب کتاب علامہ امام ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب المعروف بہ ابن مسکویہ کی تصنیف ہے۔ یہ عالمِ جملہ علوم ادبیہ و حکمیہ و فنون عقلیہ و نقلیہ کا بڑا ماہر تھا بقول بعض موزین ملک عضد الدولہ کے مقررین میں سے تھا۔ اور اوس کے یہاں کسی بڑے عہدہ پر ممتاز تھا۔ فارس کے برگزیدہ علمائے میں سے تھا۔ بڑی عمر پائی شیخ ابو علی بن سینا نے بھی اوس سے ملاقات کی ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اوس کا ذکر کیا ہے۔ ۲۱۰ھ ہجری میں وفات پائی۔ علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری نے لکھا ہے کہ ”نہایت عجیب و غریب کتابیں جو میری نظر سے گزری ہیں اون میں سے الفوز الاصغر بھی ہے۔ یہ کتاب فلسفۃ الہیین کے قواعد و اصول پر نگلی گئی ہے اور مذہب اسلام پر اون قواعد کو منطبق کیا گیا ہے۔ تمام کتاب میں مجال و مژدوں نہیں اوس کا مطالعہ اعتقادات مذہبی کو نہایت قوی کرتا ہے“

مصنف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق میں جو طرز بیان

اختیار فرمایا ہے وہی اس کتاب کا بھی ہے۔ دونوں کتابیں مذاق زمانہ کے موافق ہیں اور قابلِ تسبیح ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مصنف کی اس کتاب کے علاوہ ایک اور تصنیف الفوز الکبیر کا بھی نشان دیا جاتا ہے جس کی تحریر کا وعدہ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اس وعدہ کو پورا کیا مگر افسوس کہ اب وہ کتاب نایاب ہے۔

صاحب کشف نے مصنف کی ایک کتاب تجارب الامم و تعاقب الہمم کا ذکر کیا ہے کہ یہ کتاب فرنیس میں عظیم المنفع ہے۔ ابوشجاع خلیفہ مستنصر باللہ کے وزیر نے اور آخر بن عبد الملک ہمدانی نے اس پر حواشی لکھے۔ اس کے بعض حصص یورپ میں چھپ چکے ہیں۔

عیون الایمان فی طبقات الاطباء میں مصنف کی نسبت لکھا ہے کہ علوم حکمیہ کا بڑا فاضل تھا اور اصول و فروع طب میں ماہر و متبحر مجملہ بہت سی کتابوں کے کتاب الاشترع اور کتاب الطبیخ اور تہذیب الاخلاق بھی مصنف سے یادگار ہیں۔

یا فتاح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي توحي خواہیم اداء الہی پیش تو آریم منبر یاد  
الحمد لله موجد الكون بغير استدلال و فاطر الخلق بغير اختلال و  
صلواتہ علی بنیہ المخصوص بالكمال و علی الہ حسن الیرالہ  
اس کتاب میں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کی دس فصلیں ہیں اور تمام  
کتاب میں تیس فصلیں ہیں۔

## مسئلہ اول اثبات صانع

### فصل اول

اس امر کے بیان میں کہ یہ مسئلہ ایک اعتبار سے بہت آسان ہے اور ایک اعتبار سے سخت دشوار ہے۔

اس لئے کہ یہ مقصود اعظم ہماری عادات سے حد درجہ بعید اور ہمارے معمولی

مقاصد سے اعلیٰ تر ہے لیکن با اینہم نہایت ظاہر و روشن ہے کہ اس سے زیادہ کوئی چیز واضح و جلی نہیں اس لئے کہ حضرت حق تعالیٰ کی ذات پاک نہایت ہی منور و مجلیٰ ہے البتہ ہماری ضعیف عقل و ادراک اس جناب کے مشاہدہ سے عاجز و معذور ہیں۔ پس اثبات صلیغ باعتبار ذات حق نہایت سہل اور باعتبار ضعف و عجز عقول انسانی سخت مشکل ہے۔ اس مطلب کو ایک حکیم نے ایک عمدہ مثال سے اس طرح واضح کیا ہے کہ مخلوق کو خالق سے وہ مناسبت ہی جو خفاش کو آفتاب سے کہ باوجود غایت روشنی و غور کے چمکا ڈراؤ سکے دیکھنے سے عاجز ہے ایسے ہی انسان کی عقل ذات باری کو ادراک سے قاصر ہے۔

اس لئے حکماء و عقلا نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی۔ تب کہیں اس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں سوائے ان ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہے۔

اکثر آدمیوں نے یہ خیال کیا کہ ”حکماء نے اس امر کو بخل کے سبب چھپایا اور یہ مقصد شریف عوام پر ظاہر نہونے دیا“ حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ اہل بات یہی ہے کہ عوام کی عقلیں اس کے ادراک سے بالکل عاجز و قاصر ہیں جیسا کہ تمثیل مذکور سے ظاہر ہے۔

نظر میں وجوہ اس مقصود اعلیٰ کے حاصل کرنے کے واسطے ضروری ہے کہ آہستہ آہستہ پستی سے بلندی کی طرف ترقی کی جاوے اور اس دشوار گزار منزل میں جو صعوبتیں پیش آویں ان کو صبر و استقلال سے برداشت کیا جاوے تب کہیں کامیابی ہوگی جیسا کہ ہم آئندہ مختصر طور پر اس کا بیان کریں گے اور اس کے اصول و قواعد کی طرف اشارہ کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں جو روحانیات و الہیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور حبلہ

ترکیبات عنصری خلقت انسانی پر اگر حتم ہوتی ہیں اور کثرت جاببات اور تراکیب مادیت عقل جیسے جو ہر منور کے لئے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ ہولانی اور مادی جاببات عقل نورانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتی ہیں اس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب انسانی پر پہنچ کر اون کی ترقی منتهی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ امور جو فعالیت میں آتے ہیں اون کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہونی تو ممکن نہیں اب اگر یہ مرکب انسان عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیب عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہے اسی طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اول کے خلاف چلے تب کہیں اسے آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہوگا۔ پس خالص عناصر باعتبار انسان کے مرتبہ آخر میں ہیں اور اس کے لئے اون کا ادراک دشوار اور دقت طلب ہے۔

اسی مضمون کو ایک حکیم نے اپنی کتاب مجمع الکلیان میں نہایت بلیغ پیرایہ میں ادا کیا ہے

لے ظاہر ہے کہ خالص عناصر جب اپنی وحدت و بساطت کو چھوڑ کر کثرت و ترکیب اختیار کرتے ہیں تو پہلے مرتبہ اختلاط میں جمادات بنتے ہیں۔ دوسرے میں نباتات۔ تیسرے درجہ حیوانات کا ہے اور آخری درجہ جس میں تمام ترکیب و اختلاط کی انتہا ہو جاتی ہے اور تغیر بساطت ختم ہو جاتا ہے ترکیب انسانی ہے کہ آخر جملہ اشیاء و موجودات ہے ۱۲ مترجم

۱۳ کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مجمع الکلیان کتب طبعیات میں حکیم اسکندر افروزیسی کی کتاب ہے۔ اس نے اس کتاب میں ارسطو کی کتاب کا خلاصہ کیا ہے جو لوگ طوائف کے زمانہ میں اسکندر بن فیلقوس کے بعد موجود تھے۔ سمع الکلیان کے آٹھ مقالے ہیں۔ پہلے مقالہ کی ابو روح صفائی نے تفسیر کی ہے اور یحییٰ بن عدی نے اس تفسیر کی اصلاح کی ہے۔ تیسرے مقالہ کو جنین بن اسحاق نے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ چوتھے مقالہ کی یحییٰ بن عدی نے تین مقالوں میں شرح کی جن میں سے پہلا اور دوسرا اور تیسرے کی بعض حصے موجود ہیں

ماہواقل عندا لطبیعة فهو اخر بعدا لطبیعة یعنی جو اجزاء طبیعت انسانی کی ترکیب کے وقت اول مرتبہ پر تھے وہ بعد ترکیب طبعی آخری درجہ پر ہو جاتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ جو اجزاء یا عناصر اوس وقت قریب تر تھے وہ اب بعید تر ہو گئے۔ اور ترکیب انسانی کے اعتبار سے غور کرو تو اور زیادہ بعید و آخر ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جب انسان کو اون اشیاء تک کے ادراک میں سخت دشواریاں پیش آتی ہیں تو جو عالم اجسام میں اوس سے نہایت قریب ہیں اور خود انسان کی ترکیب کے اجزاء ہیں یعنی عناصر بسیط (تو ظاہر ہے کہ الہیات و مجردات کا ادراک انسان کو کس قدر سخت مشکل ہو گا کہ اوس عالم نورانی سے اوس کو ہر طرح کی علیحدگی و بے تعلقی بلکہ حد درجہ کی دوری ہو ان تمام وقتوں اور صعوبتوں پر نظر کرنے سے ضروری ہوا کہ جب ہم اس مقصود عظم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) پیچیں مقالہ کی قسطا بن وقتانے تفسیر کی اور ساتویں مقالہ کو بھی اوس نے ترجمہ کیا۔ پھر اوس کتاب کی شرح چند فلاسفہ نے کی جن میں سے مقالات اول و دوم و سوم و چہارم کی شرح حکیم فروریوس نے کی جو نہایت سہل ہے اب تک پائی جاتی ہے اور تفسیر ساسطیوس جو سریانی میں تھی اوس کا ترجمہ ابی بشر بن متی نے کیا۔ اور ابو احمد بن کرمت نے بعض مقالہ اول و چہارم کی تفسیر کی۔ یہ تفسیر زمانہ کی بحث تک ہے۔ اور ثابت بن قرہ نے مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی اور ابو ابراہیم بن الصلت نے مقالہ اول کا ترجمہ کیا۔ اور ابو الفرج قدامہ بن جعفر بن قدامہ نے بھی مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی ہے اور اس کتاب کی شرح تمام و کمال حکیم ساسطیوس نے بطور ایک جامع کتاب کے لکھی مگر چونکہ مفصل شرح نہ تھی اسلئے یحییٰ بن سخی نے اوس کی شرح کی اور اوس کو زبان رومی سے عربی میں لایا۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی دہل جلدیں ہیں۔ ابن بسیم نے بھی اس کتاب کی ایک مکمل شرح لکھی ہے۔

اور ان حکماء کے بعد اسلام کے چند علمائے فلسفین نے بھی اس کی شرح کی ہے اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے بھی تفصیل سے اندیشہ طوالت ہے اس لئے اسی قدر کافی سمجھا گیا (نوادر الاخبار)  
(ترجمہ حاشیہ اہل کتاب)



یعنی سیر عالم مجردات کا قصد کریں تو اوّل طبعیات کو پورے طور پر بریاضت حاصل کریں بعد ازاں ریاضت ہائے شافقہ کے ذریعہ سے تدریجی ترقی کر کے صبر و استقلال کے ساتھ اُس مرتبہ اعلیٰ تک پہنچیں ورنہ اور کوئی طریقہ منزل مقصود تک رسائی کا نہیں ہے۔ افلاطون کا قول ہے کہ ”جو شخص کسی مقصد یا ہم میں کامیابی چاہتا ہے اُسے واجب ہے کہ اُس کے حاصل کرنے میں جب قدرتشکلیں اور صعوبتیں پیش آویں ہمت کے ساتھ اُن کو برداشت کرے“ اُس عالی مرتبت حکیم نے اس لئے ایسا فرمایا کہ جب انسان حقایق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہے تو اشیاء عالم کے اسباب و مبادی پر صبر و استقلال کے ساتھ غور کرے گا اور اُن اشیاء غور و فکر میں جو دشواریاں پیش آئیں گی اُن کا تحمل کرے گا تو بالآخر مبداؤں (جس کا کوئی اور مبدا نہیں ہے) اور سبب حقیقی (جس سے پہلے کوئی سبب نہیں) ان تک ضرور پہنچ جائیگا و ذلک ہوا لفظاً بالعظیہ۔

جانتا چاہتے کہ انسان دو طریقوں سے حقایق اشیاء کو جان سکتا ہے۔ ایک تو حواسِ خمسہ کے ذریعہ سے یعنی بوجہ قوت حیوانیہ کے جو مادہ و موضوع سے مستغنی ہے ادراک ہوتا ہے لیکن اس ادراک میں جملہ حیوانات و انسان متشارك ہیں دوسرا طریقہ جو انسان کے لئے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے وہ تمام حیوانات پر فضیلت رکھتا ہے بذریعہ عقل اور کر کے کہ ہے لیکن بغیر امداد جو اس ظاہری صرف عقل سے انسان کا ادراک کر لینا اُس وقت تک ممکن نہیں کہ مسلسل ریاضتیں نہ کی جائیں اور سخت محنتیں گوارا نہ ہوں۔ کیونکہ آغاز ولادت سے حس ظاہری ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے نفس ناطقہ نے تمام عمر میں جتنی صورتوں کا ادراک کیا ہے اُن میں کوئی ایسی صورت نہیں جس کو بلا استعانت جو اس و اہام ادراک کیا ہو۔ اسی وجہ سے جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ کسی امر عقلی کی طرف توجہ

لے جو اس خمسہ ظاہری یہ ہیں: قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ، قوت لامسہ۔ اور حواس خمسہ باطنی کی تفصیل و تعریف مثلاً ثلثہ کی فصل سوم میں خود مصنف نے بیان کی ہے ۱۱ مترجم

کریں تو چونکہ ہمیں عادت پڑی ہوئی ہے ہمارا دہم وہی صورتیہ پیش کر دیتا ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی امر عقلی اپنی خالص شکل میں بغیر شمول کسی صورت حتیٰ کے ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا۔ چنانچہ خیال کرو کہ جب تم عقل یا نفس یا طبقہ یا کسی اور غیر مادی چیز کے ادراک کا قصد کرتے ہو تو بغیر اس کے کہ کسی ایسی صورت جسمانی کا تصور کرو جس کی تمہیں عادت اور اوس سے انیت ہے اور اوس پر ان امور روحانی کو قیاس کر لو اور کسی طریقہ سے تم ان کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ایسا ہی حال ہے ان تمام روحانیات کا جو عالم اجسام کے علاوہ ہیں کہ ہم ان کو کسی طرح پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے مثلاً جب ہم خیال کرتے ہیں کہ تمام عالم اجسام سے آگے خلا ہے یا ملا۔ تو برہان قوی و دلیل عقلی صاف بتاتی ہے کہ نہ خلا ہو سکتا ہے نہ ملا۔ لیکن یہ بات کسی طرح دل میں نہیں بیٹھتی کیونکہ ہم عالم اجسام میں اس امر کے عادی ہیں کہ ہر جگہ یا خلا ہو گا یا ملا۔ حالانکہ عقل سلیم یقینی و حتمی طور پر ثابت کر رہی ہے کہ ایسا ہی ہے اور خود ہمارے سامنے دلائل موجود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امور عقلیہ کے ادراک کی عادت ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں لیکن باوجود ان سب باتوں کے جب ہم اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے معقولات و مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور جو اس ظاہری سے زیادہ کام لینا بقدر امکان چھوڑ دیتے ہیں اور اس متدرغ و رغو و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو اوس کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ شفقت مالوف ہو جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر فضل و اشرف ہیں۔ بلکہ اوس وقت یہ سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سونے کے زیور کے سامنے طمع کا زیور۔ اس واسطے کہ تمام محسوسات متغیر و متبدل ہوتے رہتے ہیں اور کوئی ایک حال پر قائم نہیں رہتا۔ بلکہ تھوڑی مدت تک بھی اوس کی ایک سی حالت نہیں رہتی اس کا سبب یہ ہے کہ محسوسات میں کوئی بھی مادہ و جسم سے

خالی نہیں اور مادہ میں ہمیشہ کمی و بیشی شدت وضعف ہوتا ہی رہتا ہی بلکہ حرکات و سکنات تک سے اس میں تغیر آتا رہتا ہی پس ہم بوقت ادراک بجائے خود سمجھ لیتے ہیں کہ یہ محسوس بہت ہمیں حاصل ہو گیا ہی کچھ عرصہ بعد اس میں کوئی نہ کوئی تبدیلی ہو جاتی ہی اور ہماری تصویر ذہنی سے اصل شے میں ضرورت بہت کچھ تغیر آ جاتا ہی۔

اس مضمون کو مثال سے اس طرح ذہن نشین کرو کہ اگر کسی چیز کو ایک خاص حالت پر دیکھا ضرور وہ چیز دوسرے وقت دوسرے حال پر ہو جائیگی کیونکہ مادہ میں تبدیلی ہونی ضروری ہی۔ مثلاً کسی نے زید کو آج کی تاریخ میں دیکھا تو آج زید کے لیے ایک مخصوص مقدار اعتدال کی اور ایک خاص کیفیت مزاج کی سمجھی جاتی ہی لیکن چونکہ زید کی حرارت غریزی اس کی اصلی رطوبت میں ہمیشہ اپنا عمل کر کے بصورت بخارات کچھ حصہ تحلیل کرتی رہتی ہی اور غذا و ہوا کے ذریعہ سے وقتاً فوقتاً اس کا بدل بدن کو پہنچتا رہتا ہی اور یہ کمی و بیشی ہمیشہ کارخانہ بدن میں جاری رہتی ہی لہذا ضروری امر ہی کہ پھر جو زید کو دیکھا جائے گا تو وہ یقیناً محسوس اقل سے غیر ہی اگرچہ نظر اس تغیر کا اچھی طرح امتیاز نہیں کر سکتی لیکن عقل ان نیسے رنگیوں کو خوب سمجھتی ہے جو عالم اجسام کی ہر چیز میں ہوتی رہتی ہیں اور ہونی ضروری ہیں۔

یہ حال تو محسوسات کا ہی مگر معقولات میں کبھی کسی قسم کا تغیر و تبدل کوئی حرکت و سکون نہیں ہوتا بلکہ وہ ازلی وابدی ہیں اور ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں پس جو لوگ بعد محنت و زحمت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں انھیں یہ عالم محسوسات ایک ملم کا زیور معلوم ہوتا ہی اور عالم روحانیات اصلی جوہر انہی وجوہ کی بنا پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سوفسطائی دیا عالم علم رکھا ہی۔ اور ہمیشہ علما و حکما اس عالم کو ذیل و حقیر سمجھتے رہے کبھی اس کی طرف توجہ نہ فرمائی اور معقولات کو شریف و منعم سمجھ کر انھیں کی طلب و تحصیل میں مشغول ہے بیان مذکورہ سے واضح ہو گیا ہو گا کہ جب ہم اس عالم محسوسات کے ادراک حقایق سے ترقی کر کے اس عالم روحانیات کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت جاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہی اور ان تمام صورتوں

کو جو اس ظاہری کی ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور مقولات صحیحہ کے ادراک میں مغالطہ و اشتباہ کا باعث ہوتی ہیں خیر یا دکھنا پڑتا ہے اور تمام ادہام سے جو جو اس سے حاصل کیے گئے تھے علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار کام ہے اس لیے کہ اپنی ہمیشہ کی عادات کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور عامہ مخلوق سے علیحدگی حاصل کرنا کس قدر سخت دشوار ہے۔ حقدریہ علم مشکل ہے اس سے زیادہ یہ جذباتی و بے تعلقی مشکل ہے کیونکہ انسان ایسے وقت میں گویا اپنے پہلے وجود سے قطع تعلق کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہے مگر خدا کے خاص بندے اس مشقت کو اس لیے گوارا کرتے ہیں کہ اس علم اعلیٰ کی لذتیں غیرانی اور انجام نہایت پر لطف و دل پسند ہوتا ہے اس علم کی برکت سے ملک ابدی کی سیر میں اور دائمی نعمتیں نصیب ہوتی ہیں۔ انتہایہ کہ جنت اعلیٰ اس کا مقام ہوتا ہے اور ملائکہ اعلیٰ جلیس و خدم۔ اور جناب باری جل شانہ کے قرب مبارک سے فیضیاب ہوتا ہے ۵

سرور عیش و طرب بیش ازین چه خواهد بود

و نور نعمت رب بیش ازین چه خواهد بود

اس مضمون کو ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔

چونکہ یہ مقصود شریف نہایت دشواری سے حاصل ہوتا ہے اس لیے میں نے اس کے واسطے چند مراتب مقرر کیے جیسا کہ پچھلے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک علم ادنیٰ دوسرا علم اوسط۔ تیسرا علم اعلیٰ۔ اور علم ادنیٰ سے جو اپنی عادت و طبیعت سے زیادہ مناسب تھا ابتدا سے آہستہ آہستہ ترقی کرتا گیا تاکہ کوئی منزل درمیان میں رہ بھی نہ جائے اور جب ایک درجہ اچھی طرح طے ہو جائے اور اس کے علوم پر پوری قدرت ہو جائے تب دوسرا شروع کیا جائے۔

اس تدریجی ترقی سے میں منزل مقصود پر پہنچا۔ کیونکہ جو شخص علوم ریاضیہ سے شروع

کر کے بتدیج ترقی کرتا جائے اور تحصیل منطق کے بعد جو فلسفہ کا آلہ ہر طبیعیات حاصل کر کے تیسرے فلسفہ تک پہنچے اُس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ جس شخص نے جس علم کی خدمت کی ہو اسی کا خطاب پانے کا مستحق ہوگا۔ مثلاً ریاضی داں کو مهندس کہا جائے گا اور نجوم کے عالم کو منجم کسی کو طبیب، کسی کو منطقی، کسی کو نحوی وغیرہ۔ ان میں کسی کو فلسفی نہیں کہہ سکتے۔ البتہ جو تمام علوم کو بتدیج حاصل کر کے غایت درجہ تک پہنچے اور ترقی کرے وہ فلسفی کے معزز خطاب سے مخاطب ہو سکتا ہے۔

## فصل دوم

اس امر کے بیان میں کہ جتنا حکماء متعین گئے ہیں انہوں نے بلا اختلاف مسئلہ اثبات فی الواقع کہا ہے

فصل اوّل کے مضمون کے موافق جو لوگ فی الواقع فلسفی و حکیم کا خطاب پانے کا مستحق تھے یعنی جنہوں نے حسب بیان سابق بتدیجی ترقیات و شائقہ ریاضات کے بعد مسائل الکیات میں غور و فکر کیا ان میں سے کسی نے ثبوت صانع میں اختلاف نہیں کیا۔ اور نہ کسی نے اس امر سے انکار کیا کہ جو صفات انسان کی طرف بقدر طاقت بشری منسوب کی جاتی ہیں وہ بحد کمال جناب باری عزّہ اسمہ میں پائی جاتی ہیں مثلاً جو دو کرم و قدرت و حکمت وغیرہ۔ اور اصل میں یہ تمام صفات اسی جناب اقدس کی ہیں ہم انسانوں کے واسطے تو فقط مستعار ہیں۔

اس دعوے کے ثبوت میں ہم فر فریو کس حکیم کا قول پیش کرتے ہیں۔ ”مخلد ان امور کے جو عقل کے نزدیک یہی ہیں ایک مسئلہ ثبوت صانع بھی ہے اور یونان کے تمام حق پسند فنون فکر کچھ اس کی بداهت کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جو لوگ ثبوت صانع کی بداهت کے قائل نہیں ہیں یہ کم نزدیک وہ قابل تذکرہ نہیں اور زمرہ کچھ ایں شامل ہونے کے مستحق بھی نہیں۔“

انہوں نے اس مہٹا ہر می کی وجہ سے بارہا غلطیاں کیں اور ان کو ایسے امور کا اقرار کرنا پڑا جو خلاف شاہدہ و بداہت تھے اس لیے کہ کہنے کو تو کہہ گئے کہ ثبوت صانع بدیہی نہیں لیکن ان کا یہ قول کسی قاعدہ کلیہ پر مبنی نہ تھا اور نہ یہ بات پہلے پہل بلا غور و فکر ان کی عقل میں آئی جیسا کہ بدیہیات کا قاعدہ ہے۔ بلکہ اس غلط خیال کا سبب یہ ہوا کہ انہوں نے اپنے لیے کوئی صحیح شاہدہ اختیار نہ کی تھی اور کسی قاعدہ کلیہ کے پابند نہ تھے۔ اسی وجہ سے جب ان کے اقوال باہم متناقض ہوئے تو بالآخر پریشان ہو کر عقل سلم کے خلاف بے اصول باتیں کرنے لگے۔ میں ایسے لوگوں سے مباحثہ کرنا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ جن لوگوں کی عقلیں جلد طبعی تک ہی محدود ہیں ان سے کلام کرنا بھی نہیں چاہتا تا وقتیکہ وہ محنت و ریاضت اپنی عقل کو مہذب نہ بنالیں اور حق باتوں کے سمجھنے کا عادی نہ کریں۔

دیکھو حکیم فروریو کس کا یہ ارشاد کس قدر زوردار اور پرجوش ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی حکیم جو کسکے تسلیم رکھتا ہے اثبات صانع کا منکر نہیں۔

اگر غور کرو تو ظاہر ہو جائیگا کہ صانع حقیقی کے وجود پر ہر صاحب عقل کا اتفاق ضروری و لازمی ہے اس لیے کہ جو انسان ریاضت و محنت کے ذریعے جس طرح ہم نے پچھلی فصل میں بیان کیا ہے اپنی عقل کو خالص کر لیا اور اس کو حیات و اوہام سے جدا کر لیا ہو گا وہ یقیناً اسی نتیجہ پر پہنچ جائیگا جس پر اہل حکمت و بصیرت پہنچ گئے اور وہی کہنے لگے گا جو حکمائے عالی مقام و انبیاء علیہم السلام کہہ چکے ہیں۔ دیکھئے کہ جملہ ہادیان سلف نے تمام عالم کو مسئلہ توحید کی تلقین فرمائی اور عدل انصاف کی راہ بتائی عوام کو حکم ایز دی تو ان میں سیاست کا پابند کیا اور خواص کو عقل و تیز کے طریقے سکھائے کیونکہ جس طرح اطباء بدن انسان کا علاج کرتے ہیں ایسے ہی انبیاء و مرسلین مخلوق کے روحانی طبیب ہیں اور نفس انسانی کا معالجہ فرماتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ بعض بیماریوں کو علاج کے وقت جبر اور تشدد کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ کبھی زرد و کوب تک کی نوبت آجاتی ہے اس لیے کہ جو مفید و اطیب دینا چاہتا ہے اس کی منفعت کو تو مرہق سمجھتا

نہیں اور پیسے میں تامل کرتا ہی تو زبردستی بلکہ سختی پلائی پڑتی ہے۔ اکثر مریضوں کو طبیب لوگ اس کا سبب نہیں بتلاتے کہ تمہیں کیوں ان مرغوب اشیاء سے پرہیز کرنے اور ایسی ناپسندیدہ غذا و دوا کے استعمال کرنے کی ہدایت کی جاتی ہے اس لیے کہ اول تو اس میں وقت بہت ہی بھر نہ وقت کافی نہ ضرورت داعی۔ دوسرے اکثر مریض ان باریک باتوں کے سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ پس ہر تدبیر کی علت بتانے میں نفع کم ہوگا اور محنت زیادہ۔ ایسے ہی اکثر مریضوں کو دیکھا جاتا ہے کہ جب وہ طبیب کی محنت و علاج سے شفا یاب ہو گئے تو محض جی چاہنے کی خاطر اپنی پسندیدہ اشیاء کو کھانے کے لیے تاویل میں کرنے لگے ہیں اور اپنے نزدیک کوئی مفید ترکیب بخیر ذکر کے استعمال کرنی شروع کرتے ہیں اگرچہ وہ ترکیب سرسری مضر ہی کیوں نہ ہو۔

بالکل ہی حالِ روحانی مریضوں کا ہے کہ حکماءِ ذوی الاحترام و انبیاءِ علیہم السلام طالبانِ حقیقت کو یہ تدبیر بتاتے ہیں کہ عالمِ اجسام کے مکرر عادات و حالات اور حواسِ ادہام کے تعلقات کو قطع کر کے مجرد عقل سے غور کرو اور نظرِ عمیق سے کام لو تو مقصودِ حقیقی کا علم حاصل ہوگا اور تمہارے نفس کو صحتِ کلی اور راحتِ اصلی نصیب ہوگی۔

مگر چونکہ یہ تدبیر دشوار ہے جیسا کہ ہم فصلِ گزشتہ میں تفصیل بیان کر چکے ہیں، اس لیے کچھ فہم و بدبخت لوگ حکمِ شارع میں تاویل میں نہانے لگے۔ کیونکہ ایک تو اس میں آسانی و آسائش بھی ہے کہ کون ریاضتوں کے جھگڑے میں پڑے اور تمام لذائذ دنیا کو ترک کرے دوسرے ان کو خیال ہوتا ہے کہ ان تاویلوں کے تراشے کی وجہ سے ہم بھی علم میں اعتبار پاویں گے اور ایک مستقل مذہب کے بانی ہو بیٹھیں گے۔ پس اپنے احوال و خواہشات کے موافق ایک نئی تاویل اور نیا مذہب ایجاد کر کے ایک دوسرے پر طعن و تشنیع اور رد و قلع کرنے لگے۔ چونکہ لوگوں کی حالتیں اور خواہشیں مختلف ہوتی ہیں اس لیے اختلاف رائے بہت ہو گیا اور یہاں تک نیت پہنچی کہ ایک دوسرے کا دشمن ہو گیا۔ یہ ہی اصلی وجہ

اختلاف تلب و مشارب کی۔

سم آئیدہ بالا اختصار ایسے دلائل پیش کرینگے جن سے معلوم ہو جائیگا کہ جو شخص انصاف کے ساتھ غور و خوض کرے گا وہ توحید باری اور وجود صانع کا جس نے تمام کائنات کو پیدا کیا ہی ضرور قائل ہو جائیگا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ جن لوگوں نے ہمیں یہ دلائل بتائے ہیں وہ خود بھی اسی امر کے قائل و معتقد تھے۔

## فصل سوم

اس بیان میں کہ ہم حرکت سے وجود صانع پر استدلال لاتے ہیں اور یہ حرکت ہی اس تبدل کے لیے تمام اشیاء سے بہتر و اظہر ہے

فصل اول میں بیان ہو چکا ہے کہ چونکہ ہم خود اجسام طبعیہ کہتے ہیں اور ہمارے احوال اُن کے مناسب ہیں اس لیے ہم جن اشیاء سے بحث کر سکتے ہیں اُن میں ہم سے قریب تر و مناسب تر یہی اجسام طبعیہ ہیں۔ اور انہی کو ہم اپنے حواس خمسہ سے ادراک کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا بیان کی تفصیل یہ ہے کہ ہر قوتِ حائے اُن چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو اُس کے مناسب ہیں اس طور پر کہ ہر حائے کو ایک اعتدال مخصوص فرمایا گیا ہے جس قوت اُس قوت پر اُسی قسم کی بیرونی کسی چیز کا اثر پڑتا ہے اور وہ بیرونی چیز کی کیفیت میں اُس کے مخالف ہوتی ہے تو قوت اُس کو معلوم کر لیتی ہے اسی کو ادراک و احساس کہتے ہیں۔

اس دقیق مسئلہ کو مثال سے ذہن نشین کرنا چاہیے کہ قوت ذائقہ کو جو رطوبت عنایت کی گئی ہے اُس کے ذریعہ سے وہ دوسری رطوبت کو جو فی الجملہ اُس کی اپنی رطوبت سے اختلاف رکھتی ہے ادراک کرتی ہے۔ اور قوت سامعہ اپنی ہوائی معتدل سے ہوا مخالف کو جو اُس کے پاس آتی ہے احساس کرتی ہے۔ ایسے ہی قوت لامسہ کو اعتدالِ رضی دیا گیا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی جنس کی کیفیت مخالف کو ادراک کرتی ہے اور قوت بصرہ اپنی شعاعِ ناری سے دوسری



اور بیرونی شعلہ ناری کا احساس کرتی ہے علیٰ ہذا القیاس قوت شامہ۔

لیکن اس میں فراسافرق ہے کہ قوت شامہ مرکب ہے اس واسطے کہ یہ قوت بخارات کا ادراک کرتی ہے اور بخار ہوا اور پانی سے مرکب ہوتا ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک قوت کے ادراک کا طریقہ ذرا تفصیل سے بیان کر دیں تاکہ دوسری قوی کا حال اس قوت پر معلوم ہوجائے۔  
کان کی تجویف میں جو ہوا موجود رہتی ہے اس کو ایسا اعتدال حاصل ہے جو دوسری ہوا کے قبول کرنے کے لیے مناسب و موافق ہے۔ پس جب کوئی بیرونی ہوا اس اصلی ہوا کو حرکت دیتی ہے تو انسان معلوم کر لیتا ہے اور اسی کا نام ادراک و احساس ہے۔

ایسے ہی اس رطوبت کو قیاس کر دو زبان میں رکھ دی گئی ہے اب ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ”ہر جسم طبعی کے لیے ایک حرکت ضروری ہے جو اسی کے واسطے خاص ہوتی ہے“ اس لیے کہ جسم کے دو حال ہو سکتے ہیں یا تو بالفعل موجود ہو یا وجود کے واسطے مستعد تیار ہو۔ اور جسم کا تعین و قوام اس صورت سے ہوتا ہے جو اس کے لیے خاص ہوتی ہے اور وہی صورت خاصہ ایسی چیز ہے جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت بنتی ہے۔ اور جو ذات ہے وہی طبیعت ہے اور کسی جسم کی طبیعت ہی اس کی حرکت مخصوصہ کا سبب ہوتی ہے اور طبیعت ہی جسم کو اس کے غایت کمال کی طرف حرکت دیتی ہے اور اس کو کمال کرتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ہر شے کی غایت اس کے مناسب و موافق ہوتی ہے تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت کرتا ہے اسی طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر متحرک جب حرکت کرے گا تو ضرور ہے کہ اس کو اپنے نتیجہ و غایت کی جانب شوق و رغبت ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز مشتاق الیہ و مطلوب ہوتی ہے وہ علت ہوتی ہے مشتاق و طالب کی۔ اور ہر علت کا اپنے معلول سے بالطبع مقدم ہونا لازم و واجب ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ جب تمام اجسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہے اور ان کے لیے محرک کا ہونا

اے ہر آن و چیزوں میں سے جو مقدم و موخر ہیں اگر مقدم کی ذات تقدم کو چاہے اور متاخر کی تاخر کو تو اے تقدم لازم کہتے ہیں۔ پھر اگر ایسی حالت ہو کہ محتاج الیہ کا تقدم تام ہو یعنی بغیر محتاج کے نہ پایا جائے تو اے تقدم بالعلیت کہتے ہیں۔  
(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ضروری ہے جو ان کی علت ہوگا تو صانع اول و علت حقیقی کے وجود پر حرکت سے استدلال کرنا تمام چیزوں سے زیادہ صریح و اظہری کیونکہ حرکت کا تمام اجسام کے لیے ضروری لازم ہونا ثابت ہو چکا۔ اب ہم بطور تمہید حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں جس کا نتیجہ اگلی فصل میں ظاہر ہوگا۔ اجسام طبعی کی حرکات چھ قسم کی ہو سکتی ہیں۔ حرکت کون۔ حرکت فساد۔ حرکت نمو۔ حرکت نقصان۔ حرکت استحالہ۔ حرکت نقل۔ اس لیے کہ حرکت ایک قسم کے تبدیل یا نقل کہتے ہیں۔ اور ظاہری کہ جسم میں تبدیل تین صورتوں سے ممکن ہے یا اس کی کیفیت میں یا اس کے مکان میں یا خود اس کے جوہر و ذات میں۔

اب تبدیل مکانی یا کل مکان کی نقل و حرکت ہو گا یا جزوی کل کہ تبدیل کا نام حرکت مستفیضہ اور تبدیل جزوی کو حرکت مستدریہ کہتے ہیں۔ پھر حرکت مستدریہ میں بھی دو صورتیں ہیں اگر حرکت محیط کی طرف حرکت ہوگی تو نمو کہلائے گا اور محیط سے مرکز کی طرف حرکت ہوگی تو ذبول نام رکھا جائیگا۔ وہ جسم جس کی کیفیت میں تبدیل ہو اس کی بھی دو حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس جسم کی کیفیت برباد لے لیکن اسکی ذات قائم و محفوظ رہے۔ دوسری کیفیت کیساتھ جوہر بھی تبدیل ہو جائے پہلی صورت کو استحالہ کہتے ہیں اور دوسری کو فساد۔ اور اس شکل ثانی میں جب اس جوہر کی طرف تیسرا کریں جسکی صورت میں بعد تبدیل کیفیت جوہر اس جسم نے استحالہ کیا ہے تو اس حرکت کو کون کہتے ہیں۔

## فصل چہارم

اس بیان میں کہ حرکت ہر متحرک کا اس کے سوا کوئی دوسری چیز یا دور یہ کہ جو تمام اشیاء کا متحرک ہے وہ خود متحرک نہیں اس فصل میں دو باتیں ثابت کرنی مقصود ہیں۔ ایک یہ کہ ہر متحرک کا خواہ وہ مذکورہ بالا حرکات میں سے کوئی حرکت رکھتا ہو، کوئی متحرک ضروری اور وہ اس متحرک کے سوا کوئی دوسری چیز ہی اور اس سے غیر ہے۔ دوسرے یہ کہ جو تمام اشیاء کا متحرک ہے وہ خود متحرک نہیں بلکہ ان اشیاء کا متحرک یا ان کی حرکت کی علت ہے۔

و بقیہ ہمیشہ صفحہ ثانی اور اگر ناقص ہو کہ بغیر مؤخر کے بھی پایا جائے تو مقدم بالظہر صیغہ لاحقہ انہیں کہ ادا نہیں ہو سکتا ہے یا جاسکتا ہے ہر جرم

پہلا دعویٰ اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ہر جسم جو حرکت کرتا ہے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی اس کو حرکت دیتا ہوگا تو جسم متحرک دو حال سے خالی نہیں یا حیوان ہوگا یا غیر حیوان۔ اگر حیوان ہے اور کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اس کی حرکت ذاتی ہے کسی غیر کی طرف سے نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس حیوان کے اجزا میں سے کوئی جزو شریف ہم علیحدہ کر لیں تو بوجہ حرکت ذاتی وہ حیوان بھی متحرک رہنا چاہئے اور اس کا وہ جزو منتشر بھی (کیونکہ جزو اپنی حقیقت و ماہیت میں مثل کل کے ہوتا ہے) حالانکہ ایسا نہیں ہے (بلکہ جزو کے علیحدہ کرنے سے اس کل کی حرکت جاتی رہتی ہے) لہذا معلوم ہوا کہ جسم حیوان کی حرکت اس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ اس کا کوئی اور محرک ہے جو اس سے غیر ہے۔ اور اگر متحرک غیر حیوان ہو تو یا نبات ہو سکتا ہے یا جماد۔ نبات میں وہی حیوان کی دلیل جاری ہوگی اس لئے کہ اس میں بھی حرکت نمو وغیرہ اسی قسم کی ہوتی ہے البتہ جماد رہا سو اس میں ہم کہتے ہیں کہ جماد یا تو عناصر میں سے ایک عنصر ہوگا یا عناصر کے مرکبات میں سے کوئی مرکب جمادی۔ اگر عنصر واحد ہو تو بحالت حرکت ذاتی فرض کرنے کے یہ لازم آتا ہے کہ وہ اپنے مرکز و مقام خاص پر جا کر متحرک رہے اور ساکن نہ ہو کیونکہ حرکت اس کی ذات سے متعلق فرض کی گئی ہے اور اگر اپنے مرکز پر ٹھہر جائے تو لازم آتا ہے کہ سوائے مرکز کے بھی جہاں کہیں چاہے مثل حیوان کے ٹھہر جایا کرے اور جب چاہے حرکت کیا کرے۔ حالانکہ یہ امر مشاہدہ و بدایت کے خلاف ہے (اس لئے کہ تمام عناصر جب تک اپنے مقام مخصوص پر نہیں پہنچتے متحرک رہتے ہیں اور مرکز پر پہنچتے ہی ساکن ہو جاتے ہیں)۔

لہذا ثابت ہوا کہ عناصر و جمادات کی حرکت ان کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ کسی محرک کی وجہ سے ہے جو ان کی ذات سے غیر ہے)۔ (اور یہی ہمارا مقصود تھا)۔ اگر کوئی یہ کہے کہ عناصر اپنے مرکز کے طالب مشتاق رہتے ہیں اور ان کی حرکت اپنے مکان خاص کے طلب و اشتیاق کی وجہ سے ہوتی ہے اور وہی مطلوب ان کا محرک ہے تو بھی ہمارا مقصود حاصل ہے کہ جو ان کا طالب ہے وہ طالب و متحرک سے لامحالہ غیر ہے۔

اس مضمون کو ہم دوسری طرز سے بیان کرتے ہیں کہ ہر حیوان کی حرکت دو وجہ سے ہوتی ہے یا تو وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اُس کی خواہش کرتا ہے تو اُس کی جانب دوڑے گا یا اُس سے نفرت کرتا ہے تو اُس سے بھاگے گا۔ پس صاف ظاہر ہے کہ وہ محبوب یا مکروہ جو باعث حرکت ہوا اُس متحرک حیوان سے ضرور غیر ہوگا۔

اب ہم اس محرک سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کسی قسم کی حرکت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو موافق دلائل مذکورہ اس کے لئے بھی کسی محرک کا ہونا لازم ہے۔ اسی طرح ہم اُس محرک کو بھی دیکھیں گے اور یہی قاعدہ جاری کریں گے۔ پس خواہ مخواہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی محرک ایسا نکلے جو کسی قسم کی حرکت نہ رکھتا ہو ورنہ تسلسل لازم آئے جو محال ہے۔ اور یہی مقصود تھا۔ اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ محرک (جو متحرک نہیں ہے) جسم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ جسم کا متحرک ہونا ضروری ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ یہی محرک جو خود متحرک نہیں ہے تمام اشیاء کے وجود کا سبب اول اور علت اعلیٰ ہے اور اسی سے ہر جوہر موجودہ کا قوام و وجود عالم ظہور میں آیا اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام اشیاء میں جو وجود پایا جاتا ہے وہ بالعرض ہے اور خلقات کون و مکان میں بالذات۔ اس لئے کہ تمام حکما اس امر پر متفق ہیں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض پائی جاتی ہے ضرور ہے کہ وہ کسی دوسری چیز میں بالذات پائی جاوے گی کیونکہ جو چیز کسی شے میں عارض ہوتی ہے وہ ایک اثر ہے اور ہر اثر حرکت ہے جس کے لئے موثر و محرک کا ہونا ضروری ہے اور یہ سلسلہ اثر و موثر کا ایک ایسے موثر پر جا کر ختم ہونا واجب ہے جو خود کسی کا اثر قبول نہ کرتا ہو بلکہ بذاتہ موثر ہو جیسا کہ سابقاً بیان بھی کیا جا چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مبدع اول و خالق ازل کے واسطے وجود ذاتی ہے کہ اُس نے کسی سے اُس وجود کو حاصل نہیں کیا البتہ اُس ذات پاک سے تمام عالم کی اشیاء کو وجود عنایت ہوا اور اُس کے وجود سرِ پا جو سے تمام موجودات صورت پذیر ہوئی۔

مذکورہ بالا تقریر سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود جناب باری کے لئے ذاتی ہے یعنی وہ ذات پاک وجود کو چاہتی ہے تو کوئی شخص اُس کو معدوم نہیں خیال کر سکتا اس لئے کہ وجود ذاتی ہونے کی

وجہ سے جب ذات کا تصور آوے گا لازم ہے کہ وجود کا بھی تصور ساتھ ہی آوے۔ اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

اور جو واجب الوجود ہو گا وہ دائم الوجود بھی ضرور ہو گا۔ اور دائم الوجود ہی ازلی ہوتا ہے۔ پس جناب باری تعالیٰ شانہ کا واجب الوجود اور ازلی ہونا معلوم ہو گیا تو اب کوئی وجود کمال ایسا تصور میں بھی نہیں آسکتا جو اُس ذات پاک میں بدرجہ اتم و اکمل نہ پایا جائے کیونکہ اسی مبدء فیاض نے تمام موجودات کو وجود و عنایت فرمایا اور تمام اشیاء عالم اُسی سے استفادہ کمالات کرتی ہیں۔ وہ ذات اقدس اعلیٰ درجہ کا وجود رکھتی ہے اور تمام مخلوق نے اُسی سے وجود حاصل کیا لہذا مخلوقات کا وجود اُونے درجہ کا ہے۔

اس دعویٰ پر کہ ”ہر متحرک کے لئے کوئی محرک اُس کے سوا ہونا ضروری ہے“ ہم ایک اور دلیل لاتے ہیں کہ ہر متحرک یا حرکت طبعی کرے گا یا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اُس کی طبیعت نے اُس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے جیسا کہ یہ مسئلہ تحریک طبیعت کا فن سماع طبعی میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالاجبر۔ ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے (یعنی شے مراد) وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے۔ اور اگر حرکت جبر و اکراہ سے ہے تو بھی جبر و قہر والا محرک اصل متحرک سے غیر ہے۔ غرض محرک کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اب اگر وہ محرک خود بھی متحرک ہوگا تو ہم یہی تقریر اُس میں جاری کرینگے یہاں کہ سلسلہ ایسے محرک پر منتہی ہوگا جو خود متحرک نہ ہو اور تمام محرکین سے مقدم و اول ہو۔ وہی ذات واجب ہے۔

ایک دلیل اور پیش کی جاتی ہے کہ ہر جسم طبیعت ضرور رکھتا ہے اور طبیعت ہے تو حرکت بھی لازم ہے کیونکہ حرکت طبیعت کی دلیل و نشانی ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ جو محرک اول ہے وہ متحرک ہو اس لئے

۱۔ طبیعت کی تعریف یہ ہے کہ آثار خاصہ اور تدبیر اجسام کا مبدء و سبب ہے۔ اس تعریف سے ظاہر ہو گیا کہ طبیعت کے لئے حرکت ضروری ہے کیونکہ حرکت کسی قسم کے تغیر و تبدل کو کہتے ہیں جس سے کوئی جسم بلکہ کوئی مخلوق خالی نہیں ۱۲ مترجم  
۲۔ سماع طبعی اُس فن کو کہتے ہیں جس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے شکل و صورت وغیرہ ۱۲ مترجم

کہ اگر متحرک ہوگا تو کوئی اُس کا محرک ضرور ماننا پڑے گا اور جب کوئی محرک نکلا تو اولیت جانی رہی  
حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ محرک ازل ہے **فَخَلَفَ** یعنی یہ اُس امر کے خلاف ہے جو پہلے فرض  
کیا گیا تھا)

اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرک ازل جسم بھی نہیں رکھتا اس لئے کہ جسم کے واسطے  
متحرک ہونا لازم ہے اور متحرک ہونے کی صورت میں وہی مذکورہ دلائل پیش ہوتے ہیں۔

## فصل پنجم

اس امر کے بیان میں کہ ذات باری تعالیٰ واحد ہے۔

واحد ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر پروردگار عالم اور فاعل حقیقی ایک سے زیادہ ہونگے تو لازم  
ہے کہ وہ سب کب ہوں اس لئے کہ فاعل ہونے میں تو سب مشترک ہونگے اور اپنی اپنی ذات  
میں مختلف ہونگے اور یہ ضروری بات ہے کہ جس چیز کی وجہ سے مخالفت ہے وہ غیر ہو اُس چیز سے جو  
باعث اشتراک ہے پس ہر فاعل مرکب ہو گا اپنے جوہر ذاتی سے اور زیادتی خاص سے۔ اور ترکیب  
خود حرکت ہے کیونکہ ترکیب ایک اثر ہے جس کے لئے موثر کی ضرورت ظاہر ہے (جیسا کہ سابقہ بیان  
کیا گیا) تو لازم آئے گا کہ فاعل مرکب کے لئے کوئی اور فاعل ہو اور ایسے ہی سلسلہ غیر متناہی  
تک جائے گا پس ضروری ہوا کہ یہ سلسلہ کسی ایک فاعل خیرتہم ہو جو واحد ہو ورنہ تسلسل محال  
لازم آئے گا۔

اس دلیل میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فاعل واحد سے کثیر و مختلف افعال کس طرح سرزد ہو سکتے  
ہیں خصوصاً ایسے افعال جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہوں کیونکہ واحد بسیط سے فعل بسیط ہی سرزد  
ہو سکتا ہے یعنی واحد جو ہر جنسیت اور ہر جہت سے واحد ہی ہو اُس سے ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورتیں جن میں فاعل واحد افعال کثیر مختلف کر سکے چاہے سکتی ہیں ایک یہ کہ فاعل مرکب ہو اور اس میں چند اجزاء یا چند قوتیں پائی جائیں۔ دوسرے یہ کہ اس فاعل کے افعال مختلف مادوں میں ہوں یعنی متعطل بہت سے ہوں۔ تیسرے یہ کہ فاعل کے افعال بذریعہ مختلف آلات (اوزار) کے ہوں۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ فاعل واحد سے افعال کثیراً ہوں لیکن صرف اس فاعل کی ذات سے ہی نہ صادر ہوں بلکہ دوسری اشیاء کے ذریعہ سے سرزد ہوں اور وہ اشیاء صدور فعل میں واسطہ ہوں۔ پہلی صورت کی مثال انسان ہے کہ بعض افعال قوت شہویہ کے اقتضائے کرتا ہے اور بعض افعال قوت غضبیہ کی وجہ سے اور بعض عقل کی وجہ سے۔ تو گویا انسان مختلف قوتوں سے مرکب ہے اس وجہ سے اس سے افعال کثیر صادر ہوتے ہیں دوسری صورت کی مثال بخار (ٹبرہٹی) ہے جو کھوونے کا کام لبوے سے کرتا ہے اور سولخ کرنے کا کام برے سے۔ وغیرہ۔

تیسری شکل آگ کی مثال میں پائی جاتی ہے کہ آگ لوہے کو نرم کر دیتی ہے اور مٹی کو سخت۔ یعنی ایک ہی فاعل مختلف مادوں میں مختلف اثر کرتا ہے۔

چوتھی صورت کو کہ فاعل بعض افعال بذاتہ کرے اور بعض دیگر اشیاء کے توسط سے بالعرض صادر کرے۔ اس مثال سے سمجھنا چاہئے کہ برف بالذات تبرید کرتا ہے اور بالعرض و بتوسط گرمی پیدا کرتا ہے۔ اس طرح کہ برف بدن انسان میں اپنی تبرید کے سبب تکلیف مسامات کرتا ہے جس سے قبض ہو جاتا ہے اور حرارت گھٹ کر بدن انسان کو گرم کر دیتی ہے۔ تو برف کا گرم کرنا بالذات نہیں ہے بلکہ کسی دوسری چیز کے توسط ہے۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے کونسی صورت فاعل اول تعالیٰ و تقدس کی نسبت صادق ہو سکتی ہے۔

ظاہر ہے کہ فاعل اول میں چند قوتیں پائی جانی ممکن نہیں اس لئے کہ اس صورت میں ذات فاعل میں کثرت و ترکیب لازم آئے گی جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ آلات کثیر کے ذریعہ افعال صادر فرمائے کیونکہ وہ آلات و حال

خالی نہیں ہو سکتے یا مفعول ہونے یا نہ ہونے۔ اگر اتنے بہت آلات مفعول مانے جائیں تو کیسے ممکن ہو کہ ایک فاعل سے اس قدر اشیاء صادر ہوں کیونکہ الواحد لا یصلہ عنہ الا الواحد مسئلہ  
مسئلہ ہی یعنی ایک سے نہیں پیدا ہو سکتا مگر ایک یا یوں کہو کہ ایک سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے اور  
شق ثانی میں لازم آئے گا کہ اثر بغیر موثر کے پایا جائے یہ بھی محال ہے۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت سے  
مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیونکہ اس صورت میں بھی ہم یہ پوچھیں گے کہ مادے مفعول ہیں  
یا غیر مفعول اور دونوں شقوں میں وہی محال لازم آئے گا جو بیان ہو چکے۔

پس سوائے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص صادر  
فرمائے اور بعض توسط دیگران۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطاطالیس نے اختراع کیا جیسا کہ حکیم فروریوس  
فرماتا ہے ”افلاطون اس کا قائل ہے کہ حضرت باری سے ہر موجود کی صورت مجروحہ صادر ہوئی اور اسی  
ذریعے سے وہ ادراک موجودات کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واحد بسیط  
سے اشیاء کثیرہ کا صدور لازم آتا ہے لہذا افلاطون کا یہ مذہب تعدد امثال کا مردود ہے اور ارسطاطالیس  
کا مذہب مذکور صحیح ہے۔“

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جناب باری واحد ہے اور فاعل اول ہے۔  
اس فصل کے تمام مضامین فروریوس سے منقول ہیں۔

## فصل ششم

اس فصل میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جناب باری جسم نہیں رکھتا

ہمارے گزشتہ بیانات سے ظاہر ہو چکا ہے کہ جسم کے لئے ترکیب اور کثرت اور حرکت لازم و  
ضروری ہے۔ اور ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی بات واحد اول کی ذات پاک میں پائی جاسکے۔  
ترکیب کا اطلاق تو اس لئے اس ذات پاک پر نہیں ہو سکتا کہ ترکیب ایک اثر ہے اور ہر اثر



کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اثر اور اضافی میں سے ہے (جو بغیر دوسرے کے پائے نہیں جاسکتے۔ بلکہ ان کا سمجھنا بھی دو چیزوں کے تصور بغیر ممکن نہیں۔

پس یہ محال ہے کہ موثر اول کی ذات میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کے واسطے کسی دوسرے موثر کی ضرورت ہو)

یہی کثرت وہ خود وحدت کی ضد ہے (اور واحد کی ذات میں اس کا پایا جانا محال ہے) ایسے ہی حرکت کسی دوسرے محرک کی محتاج ضرور ہوگی جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے (لہذا اس کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر محال ہے)

دوسرے حرکت خود ایک اثر ہے اور اثر خود ایک حرکت ہے (پس اثر و حرکت دونوں واحد اول کی ذات میں پائے جانے ممکن نہیں)

خدا تعالیٰ کے جسم نہونے کی ایک منطقی دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ محرک اول متحرک نہیں ہے اور چونکہ سالبہ کلیہ کا عکس کلیہ ہی ہوتا ہے۔ لہذا اس قضیہ کا عکس یہ ہوگا کہ کوئی متحرک محرک اول نہیں ہے۔ اس قضیہ کے ساتھ ہم ایک اور ثابت شدہ قضیہ ملا تے ہیں کہ ”ہر جسم متحرک ہے“ ان دونوں قضیوں میں سے موثر الذکر کو اول رکھو یعنی صغریٰ بناؤ اور مقدم الذکر کو آخر میں رکھو یعنی کبرے بناؤ اور حد وسط اگر دو تو یقاعہ شکل اول یہ نتیجہ برآمد ہوگا کہ ”کوئی جسم محرک اول نہیں ہو سکتا“ اسی نتیجے کا عکس کیا تو صاف نکل آیا کہ محرک اول جسم نہیں ہو سکتا۔ (اور یہی دعویٰ عنوان فصل میں کیا گیا تھا)

لے فن منطق میں ثابت کیا گیا ہے کہ سالبہ دائمہ کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہی ہوتا ہے کیونکہ جن دو چیزوں میں تباہی کلی و دائمی ان میں سے جو چیز کلی جاوے دوسرے پر اس کا صاوق نہ آنا لازم ہے پس ہر دو تضایا اصل و عکس کا سالبہ ہونا ضروری ہے ۱۲ مترجم

## فصل ہفتم

اس فصل میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جناب باری تعالیٰ ازلی ہی یعنی ہمیشہ سے ہی

پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجود موجودوں کے لئے ذاتی ہے اور وہ مبدعِ اول یعنی خدا واجب الوجود ہے پس ثابت ہوا کہ خداے تعالیٰ ازلی ہے کیونکہ لفظ ازلی سے یہی مراد ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ تو ثابت ہی ہو چکا ہے کہ محرکِ اول متحرک نہیں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر متحرک متکون یعنی جو عالم وجود امکان میں آیا حادث (نوپیدا) اور محدث (پیدا کردہ شدہ) ہے لہذا صاف ظاہر ہو گیا کہ جو ذات محدث نہوگی وہ متکون بھی نہوگی کیونکہ متکون بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا پس جو ذات متکون و محدث نہوگی اس سے اول بھی کوئی نہوگا اور وہی ازلی ہوگی۔ انھیں مقدمات مذکورہ کو جو ثابت شدہ ہیں تم ترتیب دے کر مثل سابق قیاس کی صورت میں لا سکتے ہو جس سے نتیجہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔

اب ہم ناظرین کی توجہ ایک مسئلہ لطیف کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں جن صاحبوں نے ہمارے گزشتہ بیانات کو توجہ کامل اور نظر غور سے مطالعہ کیا ہوگا ان کا یہ ظاہر ثابت ہو گیا ہوگا کہ جناب باری عز اسمہ واحد ہے اور اپنی ذات و صفات میں منفرد ہے۔ تمام مادیوں سے جو ہمارے گرد و پیش ہیں اس کی ذات پاک بری ہے۔ کوئی کثرت کسی قسم کی اس جناب کی وحدانیت سے کسی طرح اور کسی طور پر نہیں مل سکتی۔ انتہایہ ہے کہ اس کی ذات اقدس جن چیزوں کو ہم تصور کر سکتے ہیں ان میں سے بھی کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ انسان ضعیف البیان و قاصر اللسان ایسی منفرہ و مبرا ذات کا بیان و ظہار کس طرح کرے اور اس کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کس طرح کرے کہ لوگ سمجھ سکیں۔

سوائے اس کے کیا صورت ہو سکتی ہے کہ یہی الفاظ جن کو فانی انسان ان ہی گوشت کی زبان  
وہ ان سے استعمال کرتا ہے اس مقصود و غیظ کے واسطے کام میں لائے جائیں اور جو صفات ممکن فانی  
مخلوق میں پائے جاتے ہیں (جن کو ہم جانتے پہچانتے ہیں) استعارہ کے طور پر ذات واجب الوجود  
کے لئے اُن ہی کا استعمال کریں۔ اس واسطے کہ اس سے بہتر اور کوئی طریقہ ہم اختیار کر سکتے ہیں۔  
پس ایسی حالت میں مناسب یہ ہے کہ بہتر سے بہتر الفاظ جو ہم کو مل سکیں ذات واجب کے لئے استعمال  
کریں مثلاً جب دو لفظ متقابل المعنی ہمارے سامنے ہوں تو ہم پر وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے  
جس کو بہتر اور اعلیٰ پائیں جناب باری کے لئے استعمال کریں جو تمام اسماء و صفات سے برتر ہے مثلاً  
موجود و معدوم۔ قادر و عاجز۔ عالم و جاہل جیسے الفاظ متقابل المعنی میں سے بہتر لفظ (یعنی موجود  
قادر۔ عالم استعمال کرنا چاہیے)

بائیں ہمہ ہم کو یہ بھی مناسب ضروری ہے کہ تمام الفاظ پر وسعت کے ساتھ نظر ڈالیں اور  
تکاش و تفتیش کامل کر کے اُس جناب کے واسطے صرف وہی الفاظ استعمال کریں جن کو شرع شریف  
میں شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استعمال فرمایا ہے اور عوام و خواص حسب عادت اُن کو اس مقصود  
شریف کے لئے بولتے جاتے ہیں۔

یہ سب کچھ معلوم ہونے کے بعد انسان جب ایسی صفات کا اطلاق ذات واجب پر کرے تو  
یہ بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ وہ ذات مقدس ان تمام صفات سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لئے کہ  
ان صفات کو خود اُس نے پیدا کیا ہے۔

پس خالق مخلوق سے بہر حال اشرف و افضل ہوگا۔

اب یہ سمجھنا چاہئے کہ ممکن نہیں کہ کسی طرح اور کسی طریقہ سے کسی شخص کا علم جناب باری کی  
ذات کو احاطہ کر سکے اور اُس میں سے کسی چیز کو پہچان سکے کیونکہ وہ ذات مقدس اُن تمام اشیاء  
موجودہ سے جن کو انسان جانتا پہچانتا ہے جدا ہے اور خداے تعالیٰ اُن تمام کامو جہد و خالق ہے۔  
اسی مقدمہ مذکورہ کی بنا پر ہم فصل آئندہ میں ثابت کرینگے کہ جناب باری کے متعلق کوئی

دلیل بطور ایجاب اثبات نہیں لائی جاسکتی بلکہ جو دلیل پیش کی جاسکتی ہے وہ بطریق سلب و نفی ہوگی

## فصل ہشتم

جناب ہاری مسند دجل بطریق سلب پہچانا جاسکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب

جو لوگ قوانین منطق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے ان میں مبرہن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات اولیہ جو اس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضرور ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہونگے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خداے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے مبرا و منزہ ہے اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اول ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا قائل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اس کی ذات سے اول ہو اس میں پائی نہیں جاسکتی۔ نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اس میں معنی اس کی ذات میں پائی جائے کیونکہ یہ بات اس کی وحدانیت کے منافی ہے۔

اور نہ اس کا کوئی وصف ذاتی ہے یعنی اس کی ذات میں داخل کیونکہ وہ ذات مرکب نہیں۔

۱۲۔ سلب یعنی نفی کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کی تعریف کریں کہ وہ ایسا نہیں ہے ۱۲

۱۳۔ ایجاب یعنی ثابت کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی کی بابت کہیں کہ وہ ایسا ہے ۱۳

۱۴۔ مقدمات اولیہ وہ ہیں جو بغیر کسی واسطہ اور تعلق کے فوراً اور لا ذہن میں آجائیں جیسے الواحد نصف الاثنین یعنی ایک و کا نصف اس میں ایک اور د کے تصور کرتے ہی تنصیف کا تصور ہو جاتا ہے کسی علاقہ اور واسطہ کی حاجت نہیں پڑتی ۱۴

اور نہ اُس کا کوئی وقت غیر ذاتی ہے یعنی اُس کی ذات کا نہ ہو اور استعارۃً اُس کو مقصود کر دیا  
پس اِس کا کوئی اثر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔

البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جاسکتی ہے جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ فلاں شے  
کی نفیض باطل ہے لہذا وہ شے ثابت ہے۔

اس طریقہ میں اسباب معانی کا اُس ذات پاک سے سلب عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے مثلاً  
یوں کہیں کہ خداے تعالیٰ جنم نہیں ہے نہ وہ متحرک ہے نہ وہ متکثر نہ پیدا شدہ ہے۔ یا یوں کہیں کہ ممکن  
نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب واحد پر منتہی نہ ہو پس ثابت ہوا کہ امور الہیہ کے بیان کرنے کے  
لئے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہے۔ ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے کہ انسان جب جناب بار  
عزائمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہے تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہے جو عالم میں موجود ہیں  
اور مختلف انواع و اقسام میں استعمال ہوتے ہیں کیونکہ اگر ان الفاظ و عبارات متداولہ سے اس  
مقصد عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جاوے تو نئے عنوان و تعبیرات کہاں سے لائے جاویں۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اُس جناب کی ذات پاک ان موجودات عالم کی مشابہت سے کہیں اعلیٰ و ارفع  
ہے اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہ و  
جاسکے۔ لہذا ہمیں مجبوری اُس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اُس کے اوصاف بیان کرتے وقت  
صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہے اور عبارات ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ”وہ ایسا نہیں ہے یا  
ایسا ہے لیکن بالکل ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے بہتر ہے“ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ ندے غر و جل عقل نہیں ہے  
یا کہتے ہیں کہ عالم ہے لیکن مثل دنیا کے عالموں کی نہیں ہے۔ یا قادر ہے۔ مگر اس عالم کے صاحبان قدرت  
کی مانند نہیں ہے اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں۔

یہ تو ثابت شدہ اور معلوم ہے کہ ہر مرکب کی ترکیب ہیولی و صورت سے ہوتی ہے اور صورت ہیولی پر بذریعہ ترکیب کے فائز ہوتی ہے۔ اور ترکیب خود ایک قسم کی حرکت ہے جس کا محرک اُس کی ذات کے سوا کوئی دوسرا ہے۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی فن الہیات میں اپنے موقع پر ثابت ہو چکا ہے کہ (ہاں اُس کی تفصیل ہمارے مقصود و غرض اختصار کے منافی ہے) صورت ہیولی کے بغیر اور ہیولی صورت سے علحدہ پایا جانا ممکن نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں کسی ایسے موجد کے محتاج ہیں جو ان کو ایک وقت میں وجود میں لائے اور ان کے لئے ایسے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہے جو ہنگام تخلیق ہی دونوں کو ملا کر پیدا کرے اور یہ تو بیان ہی کیا جا چکا ہے کہ ترکیب حرکت ہے جس کے لئے بوجہ استحالة تسلسل ایسے محرک کی ضرورت ہے جو خود متحرک نہ ہو۔ پس وہی محرک اول واحد و ازلی ہے۔ دوسرے یہ سمجھنا چاہئے کہ ہیولی اول کے سوا ایک ہیولی ثانیہ بھی ہے جو اجسام میں مختلف صورتیں پیدا ہونے کی استعداد رکھتا ہے اور تمام صورت طبعیہ و اجسام میں پایا جاتا ہے اور طبیعت اُس (ہیولی ثانیہ) پر مشتمل و حاوی ہے اور طبیعت ایسی خدا داد قوت ہے کہ تمام اجسام میں نافذ ہوتی ہے اور وہی اُن اجسام کو کمال حاصل کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ اور چونکہ طبیعت کو کسی وقت اور کسی حال میں عجز و مکان لائق نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس کو قوت مجردہ الہیہ سے ہمیشہ فیض پہنچنا رہتا ہے اس لئے اجسام ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اپنے نقصان کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں ہیولی ثانیہ خود جسم ہے۔

## فصل دہم

اس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں پیدا کیا جو لوگ امور و نظریہ میں غور کرنے کے عادی و مشتاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز

بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرا انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند و پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالینوس ہی اسی کا قائل ہو گیا۔ مگر حکیم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اسی خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئے وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئے ہم اس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل موت و حیات فنا و بقا ہوتی رہتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ ان مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور ہیولے (جس کا ہم باب گزشتہ میں ذکر کرتے ہیں) جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکمانے صاف طور پر تشریح فرمادی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے اثبات کے تابع ہوتی ہے جو تغیر نہیں ہوتا اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا صورتیں یا یہ اجسام میں حلول کرتی یا ان میں پائی جاتی ہیں اور جسم جو ان صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اپنی کیفیت اور صورت بدلے رہتے ہیں خود وہ جسم جس کو ہیولی ثانیہ کہنا چاہئے تبدیل نہیں ہوا کرتا۔ اب غور کرنا چاہئے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی ہے اس میں تین احوال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اس جسم میں باقی رہی اور اس نے دوسری صورت اختیار کر لی۔ دوسرے وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہو گئی۔ تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہو گئی۔ پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہیں۔ ان کا نقل و تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعے ہو سکتا ہے جو ان کے حامل ہوں خود بذاتہ منتقل نہیں ہو سکتیں (یہ مسئلہ فلسفہ آسمی میں اپنے محل پر تفصیل پایہ ثبوت

کو پہنچ چکا ہے یہاں اس کی تشریح ہمارے منشأ و غرض کے خلاف ہے اس لئے کہ اس کتاب میں ہمیں  
اختصار مد نظر ہے)

پس خواہ مخواہ تیسرا احتمال باقی رہ گیا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت  
باطل ہو جاتی ہے یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور جب صورت اول  
میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو وہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوتی ہے)  
کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی کیونکہ اس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی  
دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا۔ دونوں شکلوں کا بطلان ظاہر ہو چکا ہے لہذا  
ثابت ہوا کہ جملہ اشیاء متکونہ و متغیرہ یعنی صورت و خطوط اور نقش و نگار اور تمام اعراض و کیفیات کسی  
چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔

یکم جالینوس نے جو بیان کیا ہے کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سراسر غلط ہے اور اس کا  
باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لانا تو ابداع کے کوئی معنی  
نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ابداع کے معنی میں ایجاد الشی لا من شیء یعنی کوئی چیز ایجاد کی جا  
لیکن کسی چیز سے نہ پیدا کی جائے۔ اور قول جالینوس کی بنا پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے  
پہلے موجود تھا۔

اس مسئلہ کے متعلق اگر ہم ان امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں یعنی عالم حیا  
کی باتیں تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی  
ہے اور وہ شے پہلے نہ تھی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے کیونکہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور  
منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت بتدریج قبول کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں  
اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہے اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے  
اور نباتات استقصات یا عناصر سے اور عناصر لہا لہا سے اور لہا لہا ہیولی و صورت سے بنتے ہیں



یعنی وہی پہلے ان صورتوں میں تھی اور مہیولے و صورت چونکہ اول موجودات ہیں اور ایک دوسرے سے علحدہ پائے نہیں جاسکتے۔ اس لئے ان کا انحلال کسی شے موجودگی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی انتہائے انحلال عدم تک پہنچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

## مسئلہ ثانیہ نفس و راس کے احوال کے بیان میں فصل اول

اثبات نفس کے بیان میں اور یہ کہ نفس جسم یا عرض نہیں ہے

نفس کے متعلق یہ تحقیق کرنا کہ اُس کی ماہیت کیا ہے اور کس قسم کا وجود رکھتا ہے اور بدن سے مفارقت کے بعد باقی رہتا ہے یا کیا۔ اور باقی رہتا ہے تو کس شان سے ایک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصد اصلی اور عینہ شرعی یعنی قیامت و معاد وغیرہ مسائل مذہبی کا اثبات ہے لہذا اس کے ممکن نہیں کہ نفس کا وجود ثابت کیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ جسم بھی نہیں ہے اور نہ عرض ہے۔ مزاج ہے بلکہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور موت و فنا سے بری ہے۔ لہذا اس بارہ میں کلام کرنا ضروری ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی جسم اُس وقت کسی صورت کو قبول کر سکتا ہے جب کہ اپنی پہلی صورت کو چھوڑ دے اور اُس سے مفارقت کلی حاصل کرے مثلاً چاندی انگشتری کی صورت اُس وقت اختیار کر سکتی ہے جب بدن کی صورت بالکل چھوڑ دے یا موم پر ایک مُرتب لگ سکتی ہے جب کہ پہلی مہر اُس کے اوپر سے اچھی طرح مٹا دی جائے۔ ایسے ہی تمام اجسام کا حال ہے اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ اُس کے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی پس جب ہم دیکھیں کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کا یہ حال نہیں ہے جو اجسام کا بیان ہوا بلکہ وہ مختلف اور کثیر صورتیں اختیار کر لیتی

## فصل دوم

نفس تمام موجودات کا ادراک کرتا ہے خواہ وہ غائب ہوں یا حاضر مقبول ہوں یا محسوس

ظاہر ہے کہ تمام موجودات یا مرکب ہیں یا بسیط اور ہم دیکھتے ہیں کہ نفس مرکبات کے تمام انواع و اشخاص کا ادراک کرتا ہے اور جملہ سیالط کا بھی خواہ وہ مرکبات سے انتزاع کئے جاویں یا علیحدہ ہوں نفس کے ادراک سے کوئی نہیں بچتا۔

امور بسیطہ دو قسم کے ہیں ہیولانیہ وغیرہ ہیولانیہ۔ امور غیر ہیولانیہ بسیطہ مقولات ہیں جو مادہ کے بغیر موجود ہیں اور بلا لحاظ مادہ کے ذہن میں آتے ہیں مثلاً تمام مفہومات کلیتہً صورت ذہنیہ۔

اور امور ہیولانیہ بسیطہ وہ ہیں جو مادہ و محل سے قریب ہیں اور ہم ان کا ادراک کرتا ہے جیسے جزئیات کی بہت صورت یا جیسے حکمت تعلیمیہ کے مباحث کہ اس فن کے علما نقطہ او خط اور سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابعاد و ثلثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کر کے بحث کرتے ہیں۔ ایسے ہی جسم کے تمام توابع یعنی حرکت و زمان و مکان و اشکال کو تصور کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جملہ شیاں جو جسم سے علیحدہ نہیں پائی جاسکتیں ان کو مادہ سے جدا فرض کرتے ہیں اور اپنے ادہام کے ذریعے کبھی ان کو بسیط اور کبھی مرکب خیال کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات ان کے توہم کی قوت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جن صورتوں کو وہ اپنے وہم میں مادہ و جسم سے علیحدہ کر کے

لے حکمت تعلیمیہ اس علم کو کہتے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جاوے خواہ مقدار متصل ہو یا منفصل اور جس فن میں مقدار متصل سے بحث کی جاتی ہے اسے علم ہندسہ کہتے ہیں اور مقدار منفصل سے بحث کرنے والے علم کو علم العدد کہتے ہیں جیسے حساب وغیرہ۔ اور جس علم میں مقدار متصل و منفصل سے ایک ساتھ بحث ہو اسے موسیقی کہتے ہیں ۱۲

مجموعہ

تصور کرتے ہیں اُن کو موجود فی الخارج سمجھنے لگتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ بذاتِ مادہ و وضع سے خارج کوئی حقیقت رکھتے ہیں اور اس خلطِ بحث کی وجہ سے معقولات سے اُن صورتِ خارج کو تمیز نہیں کر سکتے بلکہ سب کو اپنے نزدیک معقولات سمجھنے لگتے ہیں اب یہ صاف ظاہر ہے کہ تمام اور اکاتِ نفس کے ہیں کہ وہ امور مرکبہ کو ادراک کرتا ہے پھر اُن میں سے تحلیل کر کے بظاہر نکالتا ہے۔ پھر اُن بساط کو وہم میں پھنپاتا ہے۔ پھر اُن میں سے بعض کو مادہ و موضوع سے علیحدہ کر کے مختلف قسم کی ترکیبات دیتا ہے۔ کبھی اُن ترکیبات کے لئے کوئی حقیقتِ خارج میں موجود اور مطالب واقع ہوتی ہے جیسا کہ کسی غیر ملک کے انسان کی جسے نہیں دیکھا ہے صورتِ درست صحیح قیاس کر لی وغیرہ یا اُن ترکیبات کی کوئی حقیقت واقع میں نہیں ہوتی مثلاً اعتقادِ مغرب کا تو ہم کیا جائے۔ یا اُڑنے والا انسان فرض کر لیا جائے۔ یا کوئی شخص عالم سے خارج تصور کیا جائے یا کوئی ایسا حیوان فرض کیا جاوے جس کا سر ہاتھی کا سا ہو اور جسم اونٹ کا سا۔ وغیرہ

ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا وجود وہم سے خارج کہیں نہیں ہے۔ مذکورہ بالا مثالیں بساطِ ہیولانیہ وغیرہ ہولانیہ کی نفس جن کو نفسِ ادراک کرتا ہے مرکبات بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو استقصات یا عناصرِ دوسرے وہ جو عناصر سے مرکب ہوں اور مرکباتِ عنصری حیوانات ہیں یا جمادات یا نباتات۔ پھر ان تینوں قسموں میں بھی طرح طرح کے ترکیبات و مزاج ہیں۔ اور ان کی انواع کثیرہ کے افراد و اشخاص بے تعداد و بیشمار ہیں

۱۰ غنائے مغرب عرب میں اُس فرضی جانور کو کہتے ہیں جس کی بڑی گردن ہو اور عجیبے غریب حرکات اُس سے سرزد ہوں مثلاً مشہور ہے کہ یہ جانور بچوں کو اٹھالیا کرتا ہے۔ ان اطراف میں اسی جانور کو سیمخ کہتے ہیں جس کی نسبت عرب سے زیادہ یہاں مبالغہ کیا گیا ہے کہ ہاتھی کو نیچے میں لے کے اُڑ جاتا ہے وغیرہ۔

مغرب بفتح المیم پڑھنا غلط ہے بضم المیم ہے ۱۱

(مکمل)

مگر نفس اُن تمام کا ادراک کرتا ہے۔

ایسے ہی عناصر چونکہ چار ہیں اس لئے اُن کے امزجہ کی کیفیات بوجہ قلت و کثرت و شدت و ضعف عناصر بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہ اختلاف یا تو اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ کسی مرکب میں ایک عنصر اور دوسرے سے زیادہ قوی ہوتا ہے یا دو عنصر بقیہ دوسرے قوی ہوں یا تین چوتھے سے قوی ہوں۔ یا قوت میں تو سب برابر ہوں مگر کوئی ایک مزاج جسم کے موافق ہو یعنی طبیعت جسم کے موافق ہو عنصر ہوگا اس کا اثر یا قوت دوسروں سے زیادہ محسوس ہوگی۔

غرض ان تمام اقسام کے بساط اور اُن کے مزاجوں کا ادراک بھی نفس ہی کرتا ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چار طریقوں اور چار آلات کے ذریعہ سے نفس کا ادراک ہوتا ہوگا تاکہ ہر ایک آلہ ہر ایک عنصر کے لئے علیحدہ و علی الافراد ہو۔ اور چونکہ اجسام کے واسطے شدت و ضعف و قلت و کثرت عناصر طبعی امور ہیں لہذا نفس ہر ایک آلہ کے ذریعہ سے ہر ایک عنصر کی یہ کیفیات گونا گوں ادراک کر سکے۔ پس ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ فصل میں اس مسئلہ پر کافی بحث کریں اور مختصر طور پر بتلائیں کہ نفس کل امور کو ایک قوت سے ادراک کرتا ہے یا چند سے اور ایک قوت سے ادراک کرتا ہے تو اس کی کیا صورت ہے۔

بِاللہ التوفیق۔

## فصل سوم

نفس درکات مختلفہ کو کس طرح ادراک کرتا ہے ؟

یہ امر کہ نفس کے اجزائیں ہیں ہم سب ثابت کر چکے ہیں اس لئے کہ تجزی و انقسام جسم میں ہی ہوتا ہے اور نفس کا جسم نہ ہوتا ثابت ہو چکا ہے (لہذا نفس کا ادراک اجزا کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جتنے مرکبات ہیں اتنے درکات نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے کہ تمام مرکبات میں جو ادراک کئے جاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم کرنے والی ایک چیز ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہن میں کوئی ایک ہی شے ہے جو صغیر کے لئے حکم کرتی ہے کہ یہ صغیر ہے اور کبیر کو کبیر سمجھتی ہے۔ اور الوان و اشکال طعم و روائح میں بھی اسی طرح حکم لگاتی اور امتیاز کرتی ہے۔ ایسے ہی چند اشیاء اگر کسی ایک چیز کے مساوی ہیں تو ان میں باہمی مساوات کا حکم لگاتی ہے۔ پس اگر بالفرض ادراک کنندہ مختلف ہوتے تو ایک رک کے ادراک کی ہوئی شے پر دوسری درک کا حکم کرنا صحیح نہ ہوتا اس موقع پر بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ نفس ایک ہے مگر وہ درکات کثیرہ مختلفہ کو چند قوتوں اور مختلف طریقوں کے ساتھ ادراک کرتا ہے۔

اس خیال کے متعلق ہم حسب ذیل بحث کرتے ہیں :-

بعض حکما نے جب غور کیا تو جملہ امور موجودہ عالم کو دو قسم کا پایا ایک مرکب و بسیط۔ ایسے ہی آلات ادراک اور قوت درک کو دیکھا تو بھی بعض کو بسیط اور بعض کو مرکب پایا۔ لہذا انہوں نے حکم لگا دیا کہ قوت درک و آلات ادراک جو مرکب ہیں وہ امور مرکب کا ادراک کرتے ہیں اور جو بسیط ہیں وہ بسیط کا۔ انہوں نے اپنے اس خیال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ہم بعض درکات کو مرکب پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات ہی کا ادراک کرتے ہیں جیسے جو اس خمسہ کہ یہ مرکبات ہی ادراک کرتے ہیں مثلاً آنکھ چونکہ مرکب ہے قوت باصرہ سے (جو آلات و طبقات چشم میں پائی جاتی ہے) اور قوت باصرہ مکمل نہیں ہو سکتی اور کام نہیں لے سکتی تا وقتیکہ تمام طبقات چشم پورے

ہوں) لہذا مرکبات عناصر کو مع فراجات مختلف ادراک کرتی ہے۔ اور جب ہم غور و غوض کرتے ہیں تو بعض مرکبات کو بسیط پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات بسیط امور بسیط کو ہی ادراک کرتے ہیں جیسا کہ افکار سے جلد اشیا کے تصورات و تصدیقات حاصل ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے فکر بسیط ہے ایسے ہی یہ علوم و مرکبات بھی بسیط ہیں پس معلوم ہوا کہ بسیط بسیط کا ادراک کرتا ہے اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر بسیط مرکب اپنی مناسب قوت کا ادراک کرتا ہے۔ اس دلیل سے بعض لوگ قائل ہو کر بسیط بسیط کو ادراک کرتا ہے اور مرکب مرکب کو۔

لیکن ارسطو طالیس اس مقام پر بحث کرتا ہے اور یہ کہتا ہے ”کہ نفس ناطقہ ایک ہی قوت رکھتا ہے اور اسی قوت سے جملہ امور ہولانی (ماویہ) مرکبہ وغیرہ ہولانیہ (غیر ماویہ) بسیط کا ادراک کرتا ہے۔ کیونکہ اگر نفس ناطقہ محسوسات کو ایک قوت سے ادراک کرتا اور معقولات کو دوسری قوت سے تو حاسہ کی غلطی کے وقت حکم حس کو حکم عقل سے کس طرح صحیح کر سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک حس دوسری حس کی غلطیوں کی تصحیح نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ حس ادراک میں ہمیشہ غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً آنکھ کسی بڑی چیز کو دوسرے چھوٹا دیکھتی ہے جیسے آفتاب ایک آئینہ کی برابر نظر آتا ہے جس کا قطر ایک فتر ہو۔ حالانکہ آفتاب عالم تاب کرہ زمین سے ایک سو ساٹھ گنے سے بھی زیادہ ہے۔ ایسے ہی تم کشتی میں بیٹھے ہوئے جارہے ہو تو تمہیں دریا کے کنارے کی بنیریں چلتی ہوئی معلوم ہونگی۔ حالانکہ وہ ساکن ہوں یا نہ ہوں اور پانی کے اندر بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیگی۔ اور سیدھی لکڑی ٹیڑھی نظر آئیگی۔ اور جن شکلوں کے درمیان تجارت حاصل ہو جائیں ان کی کچھ اور مختلف صورت نظر آتی ہے۔ ایسے ہی آنکھ کی غلطیوں کی طرح قوت ذائقہ بھی غلطی کرتی ہے کہ صفراوی مزاج کے بیمار کو حلوائے شیریں تلخ معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔

غرض حس کی غلطیاں بیشمار ہیں۔ مگر جب حس غلطی کرتی ہے تو نفس ناطقہ سمجھ لیتا ہے کہ حق اور واقعی یہ بات نہیں ہے جو حس نے ادراک کی ہے۔ پس اس کے اور اکات کو اصل حقیقت کی طرف لیجاتا ہے اور غلطی کی تصحیح کر لیتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اگر نفس ناطقہ معقول و محسوس ملے تو انکو ملے اور انکی کے درمیان کی مسافت کو کہتے ہیں اور ہر دو انکیوں کے درمیان کی مسافت کو بھی کہتے ہیں ۱۲ مترجم

کو ایک قوت سے ادراک نہ کرتا تو واقعی وغیر واقعی اور صحیح و غلط کا فرق کیسے جان سکتا اور کس طرح معقول و محسوس کو ہر ایک حکم لگا سکتا؟ انتہی قول ارسطاطالیس۔

اب ہم اس مسئلہ کو ذرا تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں:-

نفس ناخفہ مقولات کو اور طریقہ سے ادراک کرتا ہے اور محسوسات کو دوسری طرح۔ یعنی قوت ادراک ایک ہی لیکن نچو ادراک مختلف۔ کیونکہ نفس جب امور مقولہ کو طلب و ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے جو مادہ سے مجرد و خالص ہے۔ اور پھیل جاتا ہے گویا کوئی ایسی چیز ڈھونڈتا ہے جو اُس کے اپنے پاس ہے۔

اور جب محسوسات کو ادراک کرنے کا قصد کرتا ہے تو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ ذات سے قطع توجہ کر کے (جیسے کوئی باہر کی چیز تکش کرتا ہے) کسی آلہ کو ڈھونڈتا ہے جو اس کام میں اُسے مدد دے اور مطلوب تک پہنچا دے۔ اگر وہ آلہ ٹھیک پایا تو اُس سے کام لیتا ہے اور امور خارجہ کو محسوس کر لیتا ہے اور ان کی صورتیں خزانہ وہم میں بچھتا دیتا ہے۔ اور اگر نفس کو آلہ ادراک نہیں ملتا تو ادراک نہیں کر سکتا۔ مثلاً گور مار زاد چونکہ الوان (زرنگوں) کے ادراک کا آلہ نہیں رکھتا یعنی آنکھ اس لئے اُس کا نفس ان کو ادراک نہیں کر سکتا۔ اور اور چونکہ خارج سے ادراک نہیں ہوا تو عی کے خزانہ وہم میں بھی الوان کی صورتیں نہیں ہوتیں مگر یہ کیفیت مقولات میں نہیں ہے۔

یہ امر کہ نفس ہر کام ادراک مقولات اپنی ذات کی جانب رجوع کرتا ہے اس طرح ذہن نشین کرنا چاہئے کہ انسان جب کسی رے بدیع کی تحصیل کا قصد کرتا ہے یا کسی امر کے انجام پر غور کرتا ہے یا کسی شکل و دقیق علم کو سیکھنا چاہتا ہے تو تمام محسوسات کو اپنے سے جدا کر دیتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ جو کس اتنی دیر معطل رہیں تاکہ اُس کے کام میں رخنہ اندازی نہ کر سکیں۔ اور اُس وقت نفس اپنی تمام قوتیں مجتمع کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور اس قسم کا سرور و عباد حاصل کرتا ہے جیسا کہ اُس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو اپنی ذات کی طرف رجوع کرے

اس وقت پوری جمیعت خاطر کے ساتھ شے مطلوب کا ادراک کرتا ہے اور اس کام میں اُسی مناسبت سے کم و بیش کامیابی حاصل کر سکتا ہے جس قدر کہ اُس کو انبساط ہو۔ اور تخلیق و ہم (کیونکہ وہ ہم ہی میں محسوسات رہتے ہیں) حاصل ہو۔ اس واسطے کہ وہ ہم نفس کو رجوع الی الذات سے مانع ہوا کرتا ہے اور اُس کو اپنے خزانہ معقولات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔

چونکہ عقل اول کے نزدیک تمام اشیاء عالم حاضر و موجود رہتے ہیں اس لئے اُن کے طلب کرنے کے واسطے نفس میں ایک حرکت ہے جو ہمیشہ اُس کو متحرک رکھتی ہے۔ یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جب عقل کے نزدیک تمام معقولات حاضر ہیں تو بوجہ کثرت معقولات عقل کا بھی متکثر ہونا لازم آتا ہے۔

مگر ایسا شبہ کرنا نادانی ہے اس لئے کہ عقل اور شے ہی اور معقولات شے دیگر لہذا ان کے حضور و ادراک سے اُس کا متکثر ضروری نہیں ہو سکتا۔

پس نفس جب معقولات کو ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی تکمیل کے واسطے حرکت کرتا ہے اور عقل (جس میں تمام معقولات موجود ہیں) اس کی طرف توجہ کرتا ہے تاکہ تمام علوم حاصل کر کے کامل ہو جاوے اور عقل سے اتحاد کامل پیدا کرے۔ اس حرکت نفس کو رویت و فکر کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس معقولات و محسوسات دونوں کا ادراک کرتا ہے صرف طریقہ ادراک میں فرق ہے۔ اور یہی ارسطاطالیس کا مذہب ہے کہ نفس ناطقہ امور بسیطہ کو بذات خود ادراک کرتا ہے اور امور مرکبہ کو توسط حواس خمسہ۔

جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیاء محسوسہ و جزئیات کو صرف حواس ہی ادراک کرتے ہیں نفس ادراک نہیں کرتا۔ بلکہ وہ صرف کلیات کو ہی ادراک کرتا ہے۔ غلط ہے۔ اصل یہی ہے کہ نفس ناطقہ تمام جزئیات و کلیات کو قوت واحد سے ادراک کرتا ہے اگرچہ طرق ادراک مختلف ہیں۔

ارسطاطالیس نے یہ تشبیہ دی ہے کہ نفس ناطقہ اشیاء بسیطہ معقولہ کو بخط مستقیم ادراک کرتا ہے یعنی بلا واسطہ۔ اور اشیاء مرکبہ محسوسہ کو بخط منحنی یعنی بواسطہ حواس ادراک کرتا ہے۔



حکیم نامسطیوس نے اپنی کتاب میں جو نفس کے بارہ میں لکھی ہیں اس مضمون کو نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے جس میں سے ہم بھی آئندہ کچھ بیان کرینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل چہارم

اس بیان میں کہ بہت عقل و بہت حس میں کیا فرق ہے اور ان جہات میں

کون ہیشیا مشترک ہیں اور کون متباہن ہیں

نفس نامطقہ کے ادراک معقولات کو تعقل کہتے ہیں اور محسوسات کے ادراک کرنے کو احساس یا حس سے موسوم کرتے ہیں۔

من جملہ دیگر وجوہ اشتراک و عموم ایک انفعال ہے جو ہر دو جہات عقل و حس میں پایا جاتا ہے یعنی یہ دونوں جب اپنے درک کی جانب مستجیل ہوتے ہیں اور اس کو حاصل کر کے کمال پیدا کرتے ہیں اور اسی طرح قوت سے فعل میں آتے ہیں تو اپنے اپنے درک سے ایک طرح کا انفعال و تاثر حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ عقل و حس دونوں جب تک کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے عقل و حس نہیں کے جاسکتے مگر بالقوہ۔ اور جب ادراک کر لیتے ہیں تو عقل بالقوہ عقل بالفعل ہو جاتی ہے اور حس بالقوت حس بالفعل کہلانے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ انفعال و تاثر جو ادراک سے عقل و حس پر پڑتا ہے وہ ان کا کمال ہے کیونکہ یہی انفعال ان کی استعداد و قوت کو وجود و فعلیت میں لاتا ہے۔

عالم میں بعض اشیاء منفعلہ انفعال سے فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً پانی جب حرارت نارسے اثر و انفعال حاصل کرتا ہے تو نہ پانی رہتا ہے نہ اس کی برودت۔ سب کچھ فنا و فساد پذیر ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ ہم نے دیکھا کہ عقل و حس انفعال سے اپنے کمالات حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ان انفعالات سے بالقوہ کے یہی ہیں کہ فلاں کام کی استعداد و قوت ہے اور جب یہ کام ہو گیا تو وجود و فعلیت میں آگیا اور بالفعل

کہنے لگے "مرحم"

سے کال ہوتا ہے۔

ہم نے بیان کیا ہے کہ نفس اس افعال کے سبب جو ادراک سے ہوتا ہے اپنی قوت و استعداد سے فعل میں آتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ نفس کو پہولانی کہا گیا ہے۔ یعنی جیسا کہ مہیولی جب کوئی صورت اختیار کرتا ہے تو اُس سے پہلے خالی ہوتا ہے۔ ایسے ہی نفس اشیاء معقولہ و محسوسہ کو تصور کرتا ہے۔ دال حالیکہ قبل ازیں اُن کا تصور نہ کیا تھا اور اُن اشیاء سے خالی تھا۔ اب اس ہمد ایسا نہیں ہے کہ نفس تمام اشیاء کو جیسے ایک ہی وقت میں ادراک و تصور کرتا ہو بلکہ کسی شخص کو ایک وقت میں تصور کرتا ہے اور دوسری شے کو دوسرے وقت پس اگر نفس میں کوئی شے ثابت نہ پائی جائے جو قابل قبول صورت مختلف ہو اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال پذیر ہو تو کس طرح وہ مختلف صورتوں کو ادراک کر سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ زید اول نہیں جانتا ہے کہ عالم مصنع ہے۔ اُس کے بعد اُس کو اس کا علم ہوتا ہے پس اگر زید میں اس جاننے کی قوت و استعداد نہ ہوتی تو کس طرح اس علم کو حاصل کر سکتا۔ جیسا کہ جمادات و نباتات وغیرہ تمام اشیاء جو علم کی استعداد نہیں رکھتیں ادراک نہیں کر سکتیں۔

دوسری مثال قوت باصرہ ہے کہ تمام مبصرات کو ادراک کرتی ہے اور جس طرح کل المان کو اس شان سے ادراک کرتی ہے کہ اُن کی طرف متحیل ہو کر اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ یا جس طرح پی تو لیم تمام مریات کو علی السوویہ ادراک و احد سے حاصل کرتی ہے کیونکہ تمام مبصرات کی طرف اُس کی نسبت مساوی و واحد ہے۔ نہ تو جس قدر کوئی رنگ واقع میں ہے اُس سے کم و بیش دیکھتی ہے اور نہ کسی رنگ کے دوسرے سے کم و بیش ادراک کرتی ہے۔

بالکل اسی طرح نفس جملہ معقولات کا ادراک علی السوویہ کرتا ہے نہ کم و بیش نہ خلاف واقع۔ اس لئے کہ اُس کی نسبت بھی تمام امور معقولہ سے مساوی ہے۔ اور جیسا کہ قوت باصرہ قبل ادراک کسی مبصر کے عین نہیں ہوتی بلکہ اُس سے علیحدہ اور غیر ہوتی ہے اسی طرح نفس قبل از قبول معقولات کوئی شے معقول و مدرک نہیں ہوتا بلکہ اُن سبک خادم و منافی ہوتا ہے عقل و حس دونوں کا حال ادراک کے

پارے میں مثل ہیولے کے ہر کہ جس طرح ہیولے تمام صورتوں کے قبول کی استعداد رکھتا ہے لیکن قبل از قبول صورت اس میں ایک صورت بھی نہیں ہوتی بلکہ وہ تمام صورتوں کا عادم ہوتا ہے اور نہ وہ کسی صورت مخصوصہ کی استعداد خاص طور پر رکھتا ہے کیونکہ جملہ صورتوں کو قبول واحد علی السویہ حاصل کرتا ہے اسی طرح باصرہ مثلاً قبل از قبول مبصرات کوئی شے مبصر نہیں بلکہ تمام مبصرات کی عادم ہے۔ اور ایسے ہی نفس قبل از قبول معقولات شے معقول نہیں بلکہ جملہ معقولات کا عادم و منافی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً آنکھ قبول جملہ ألوان کے لئے رکھی گئی ہے اسی واسطے ہر ایک لون کی عادم ہے یعنی اس میں کوئی رنگ نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی لون خاص ہوتا تو اس کے مخالف لون کو مشکل سے قبول کرتی۔ اور اگر قبول بھی کر لیتی تو اس مخالف کا پورا ادراک بوجہ اپنے رنگ خاص کے شمول کے نہ کر سکتی۔

ایسے ہی ہیولی چونکہ صور کے لئے موضوع ہے اس واسطے اس کی کوئی صورت مخصوصہ نہیں ہے بلکہ تمام صورتوں کو ایک ہی قسم کی استعداد کے ساتھ علی السویہ اور واحد بعد واحد قبول کرتا ہے اور اس کی نسبت سب کے ساتھ برابر ہے کسی کے ساتھ کم و بیش نہیں۔ یہی کیفیت ہیولی اولیٰ کی ہے جو تمام اشیاء کا مادہ مستعد ہے اس لئے کہ جب ہیولی ثانیہ (یعنی عناصر) قبل از قبول صورت اس کا عادم ہے تو ہیولی اولیٰ جو تمام صور اشیاء کا قابل ہے بطریق احسن وبالضرب ان تمام صورتوں کا قبل از قبول عادم ہونا چاہیے۔

یہی حال بعینہ جملہ حواس ظاہری کا ہے در باب قبول محسوسات۔ اور یہی حال نفس انسانی یا عقل کا قبول معقولات کے بارہ میں ہے۔ کیونکہ اگر عقل انسانی کے ساتھ کوئی صورت خاص مخصوص ہوتی تو کسی دوسرے کو کیوں قبول کرتی اور اگر قبول بھی کرتی تو اپنے مناسب موافق صورت حقیقت کو باسانی و بکثرت قبول کیا کرتی اور اپنے مخالف کو بدقت اور شاذ و نادر حاصل کر سکتی حالانکہ ایسا نہونا ظاہر ہے۔

چونکہ نفس عاقلہ ہر صورت کا عادم ہے اور ہر معقول کو ایک ہی طور پر علی السویہ ادراک کرتا ہے اس واسطے ہم نے کہا ہے کہ نفس بسیط ہے کیونکہ مرکب اسے کہتے ہیں جو موضوع (مادہ)

اور صورت سے مرکب ہو اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ نفس کل صورتوں کا قبل از عقل عاوم ہے۔ لہذا بسیط ہے۔

اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس نہ جسم ہے نہ عرض۔ کیونکہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صفا صورت خاص ہوتا حالانکہ ہم اُس کی ترکیب کا بطلان کر چکے ہیں اور اگر عرض ہوتا تو بصورت ہیولانیہ ہوتا اور مقولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ مگر ہم اُسے بھی باطل کر چکے ہیں۔ یہاں تک اُن امور کا ذکر ہوا جن میں عقل و حس کے مبانیت و فرق ہے۔

حس کی شان یہ ہے کہ جب اُس پر محسوس قوی وارد ہوتا ہے تو وہ اُس کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے یا ادراک سے اُس میں ضعف و تکان آجاتا ہے مثلاً آنکھ تیز کشنی کو یا اپنی طاقت سے زائد روشن اشیاء کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور اگر دیکھتی ہے تو خیرہ ہو جاتی ہے اور نقصان بصر حاصل کرتی ہے یا مثلاً قوت سامعہ اُن ہولناک آوازوں کو جو اُس کی طاقت سے فائق ہوں سننے سے ضعیف و تکان حاصل کرتی ہے۔ ایسا ہی سب محسوس کا حال ہے۔ مگر عقل انسانی کی یہ کیفیت تیس ہے بلکہ وہ جس قدر مقولات قویہ کا بکثرت ادراک کرتی ہے اور صورت مجردہ عن الہیوں کو زیادہ غور و فکر سے تصور کرتی ہے اُسی قدر کامل ہوتی ہے اور ادراک میں قوت تیزی حاصل کرتی ہے۔ اور جتنی اُس میں قوت بڑھتی ہے اُسی قدر دوسرے مقولات کے ادراک پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔

دوسری وجہ تباہی و افتراق یہ ہے کہ جس جب کسی محسوس قوی کو ادراک کر کے محسوس ضعیف کی طرف رجوع کرتی ہے تو اُس کا ادراک ممکن نہیں ہوتا مثلاً آنکھ جب آفتاب پر نظر کر کے لوٹتی ہے تو دوسری کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔ بخلاف عقل کے کہ یہ کسی مقبول قوی کو ادراک کرنے کے بعد ناقص و ضعیف نہیں ہوتی بلکہ دیگر ادراکات کے لئے قوی و تیز ہو جاتی ہے۔

سب اس کا یہ ہے کہ جس جسم سے مغایق نہیں ہے اور اُس کا ادراک جسم منفعل کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اور اُس میں محسوس قوی کا اثر جب تک باقی رہتا ہے دیگر محسوسات کے ادراک سے مانع آتا ہے لیکن عقل کا یہ حال نہیں ہے اس لئے کہ وہ جسم سے علیحدہ

ہو اور اُس کے بعد بھی باقی رہتی ہو (جیسا کہ ہم عقرب ثابت کرینگے) اور اُس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اشیاء قویہ کے ادراک کے بعد اشیاء ضعیفہ کو بھی باسانی ادراک کر سکتی ہے۔ اس مقام پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس صورت ہیولانیہ نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوتا تو جسمانی اشیاء کی جو صفات تھیں وہ اس میں پائی جاتیں حالانکہ ہماری مذکورہ بالا تقریرات سے نفس کی جسمانیات سے مباہنت ثابت ہو چکی ہے۔

نفس کی صورت ہیولانی ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ نفس بذریعہ عقل کے اُن امور کو ادراک کرتا ہے جو ہیولی سے متحرکی و مجرد ہیں مثلاً عقل اپنی ذات کو تصور کرتی اور مقدمات بدیہیہ کو ادراک کرتی ہے کہ دو چار کا نصف ہے وغیرہ۔ اور یہ جانتی ہے کہ ایجاب و سلب کے درمیان کوئی تیسرا مرتبہ نہیں ہو سکتا۔ اور صانعِ اول کو تصور کرتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ خارج از فلک نہ ظاہر نہ ملام اور اسی قسم کی بہت سے امور کا ادراک کرتی ہے جن میں سے ایک بھی حس سے ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ مذکورہ ہیولانی نہیں ہیں نہ کسی مادہ میں پائے جاتے ہیں۔

اور عقل اپنے ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہے کہ وہ آلہ اُس کے افعال مقصودہ میں امداد کرے اور اُس کے کاموں کو جیسا کہ چاہے پورا کر دے اور اگر کوئی چیز اُس شخص کے کام میں حارج ہو اور بجائے امداد کے اولیٰ اُس کو اپنے افعال سے روکے اور اُس کے افعال اُس شے کی وجہ سے ناقص رہیں۔ تو وہ شخص اُس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اُس سے مدد لینا پسند نہیں کرتا۔ بعینہ یہی حال نفس عاقلہ کا ہے کہ اُس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے ضرور ہے کہ وہ اُس کے اصلی کام میں حارج و مانع ہوگی اس لئے کہ جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور تمام حواس آلات کو معطل کر کے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہے اور اسی توجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کر سکتا ہے۔ اور ہر قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسی قدر اُس کا علم ناقص رہتا ہے لہذا کوئی چیز اُس کا آلہ نہیں

ہو سکتی اور نہ نفس جسم یا عرض یا صورت ہیولانی ہو سکتا ہے۔

عقل و حس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح حس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے عقل کا یہ حال نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اگر عقل بدن میں اس طرح پائی جاتی جیسے صورت ہیولی میں تو ضرور ضعف بدن کے ساتھ ضعیف ہو جاتی۔ اس مضمون کی تائید میں ہم ارسطاطالیس کا قول نقل کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا کیونکہ اگر فساد پذیر ہوتا تو بڑھاپے کے ضعف و کمال کا اس پر بھی ضرور اثر ہوتا جیسا کہ ہواکس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا لیکن اس کی عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شیخوخت سے نفس منفصل نہیں ہوتا۔ البتہ حالت پیری کی تشبیہ ایسی ہے جیسے حالت نشہ یا مرض کی۔ انسانی عقل کا تصور و تفکر خراب ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اس کو کوئی غیر چیز اگر فاسد کرے ورنہ وہ فی نفسہ عاقل و مدبر ہے اور رہتا ہے۔ اس کلام حکمت نظام کی تفسیر علامہ ابو انجیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی ہے کہ اگر عقل انسانی جسم کے فساد سے فاسد ہو جایا کرتی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ عقل غیر فاسد ہے۔ اور نفس کا حال زمان شیخوخت میں سکرو مرض کا سا ہوتا ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ جس طرح سکران یا نامم کی عقل و تیز حالت نشہ و خواب میں کم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو یہ عقل کا قصور نہیں بلکہ اس کے آلات ادراک ان عوارض کی وجہ سے کام نہیں دیتے اور بخارات عارضی مانع ادراک ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایام پیری میں جو کم عقل کو عارض ہوتا ہے وہ جوہر عقل کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس لئے ہو جاتا ہے کہ بدن میں عقل کی قابلیت نہیں رہتی۔ یہاں ہم ارسطاطالیس کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس کا تعلق فصل آئندہ سے ہے اور وہ ہیں اس کی تشریح معلوم ہوگی۔

حکیم موصوف اپنی کتاب کے متعلقہ مباحث میں لکھتا ہے کہ عقل و نفس کی نسبت غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل شے دیگر اور

ممکن ہے کہ نفس عقل سے جدا ہو جائے اسی طرح جیسا کہ قدیم حادث سے یا کوئی ازلی وابدی چیز ممکن  
فاسد سے جدا ہو جاتی ہے۔“

لیکن ظاہر یہ ہے کہ تمام اجزاء نفس جدا نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بعض حکماء نے خیال کیا ہے۔

## فصل نہم

نفس ایک جوہری و باقی ہے کہ موت و فنا کو قبول نہیں کرتا۔ اور یہ بیان ہے کہ نفس خود  
حیات نہیں بعینہا۔ بلکہ تمام ذی حیات اشیاء کو حیات دیتا ہے۔

یہ امر کہ نفس عین حیات نہیں ہے ہمارے گزشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر  
نفس حیات (زندگی) ہوتا تو حی (زندہ شخص) کے ساتھ قائم ہوتا جو اُس کا موضوع و محل ہے اور  
اس حالت میں نفس کا صورت ہیولانی ہونا لازم آتا ہے جو امور نسبی میں سے ہونے کے سبب اپنے  
موضوع (یعنی بدن حی) کی محتاج ہے۔ حالانکہ ہم نفس کا صورت ہیولانی ہونا باطل کر چکے ہیں۔ لہذا  
نفس عین حیات نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نفس نا طعہ بوجہ اُس فنیات کے جو اُس کو حاصل ہے  
لذات و خواہشات بدنی کو ناپسند کرتا اور حقیر جانتا ہے۔ اور اُن کی تحصیل کو منع کرتا ہے۔ حالانکہ یہ عقائد  
کلیہ ہے کہ کوئی چیز اُس شے کی معاندت و مخالفت نہیں کر سکتی جس سے اُس کا قوام و ثبات ہو بلکہ  
اُس کی طلب کیا کرتی ہے اس لئے کہ اپنے مقومات کے روکنے میں خود اُس کا بطلان و فساد متصور کرے  
اور اُن کی تحصیل و طلب میں قوام و قیام بلکہ زیادتی مد نظر ہے۔ لہذا اگر نفس عین حیات بدن ہوتا  
تو لذات و خواہشات بدنی کی کیوں تحارت و مخالفت کرتا جس سے بدن کا قیام و ثبات ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بدن میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے صورت ہیولانیہ و حیات وہ  
سب بدن کی تابع ہیں اور جو چیز بدن کے تابع ہے وہ اُس کی ماتحت ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے اور جانتے  
ہیں کہ نفس تدبیر بدن کرتا ہے اور رئیس و سردار کی طرح اُس پر حکومت کرتا ہے۔ لہذا نفس بدن میں  
اس طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ صورت ہیولانیہ ہے۔ پس اس لئے نفس عین حیات بھی نہیں۔ بلکہ

بدن میں حیات پیدا کرتا ہے اور چونکہ حیات بدن نفس کے سبب ہے اس واسطے ضرور ہے کہ حیات نفس کے لئے اول ہو اور بدن کے لئے بعد کو۔ اس تمام تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نفس بعینہا صورت حیات نہیں ہے۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بہت سے افعال ایسے ہیں جو نفس کے واسطے خاص و مختص ہیں اور بدن سے مفارق و جدا ہیں پس جس چیز کے افعال خاصہ بدن سے مفارق ہونگے وہ خود بھی ضرور بدن سے علیحدہ ہوگی کیونکہ اس کو بدن کی کوئی حاجت نہیں ہو سکتی۔ اس مفارقت و عدم احتیاج پر ہم حکیم کا قول پیش کر کے استدلال بھی کر چکے ہیں کہ نفس بدن کے قوی ہونے سے قوت نہیں پاتا اور بدن کے ضعف سے ضعیف نہیں ہوتا۔

حکیم ارسطو کا قول جو ہم نے آخر فصل چہارم میں نقل کیا ہے یہی مذہب اس کا اور بہت سے حکماء متقدمین کا اجزاء نفس کے بارہ میں ہے اور اجزاء نفس سے وہی انحرار و طرق ادراک مراد ہیں جن کا بیان ہم فصل سوم و چہارم میں کافی تشریح کے ساتھ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ اجزاء نفس اجسام کی طرح تجزی و انقسام نہیں پاتے۔ ان اجزاء سے مراد نفس شہوانی و نفس غضبی و قوت حافظہ وغیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب قوتیں ہیولانی ہیں ان کے کام آلات بدن کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نفس کو ان کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔

اصل یہ ہے کہ نفس سے افعال مختلف آلات مختلفہ کے ذریعے سے سرزد ہوتے ہیں اس لئے ہر ایک فعل کا اس کے آلہ سے منسوب کر کے نام رکھ دیا گیا ہے کیونکہ وہ فعل ہمیشہ ان ہی آلات کی وساطت سے صادر ہوتے ہیں۔ اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ جب بدن میں سے حرکات مختلفہ کے باعث غذا و خون وغیرہ تحلیل ہو جاتا ہے تو اس کی پورا کرنے کے لئے اور جبر مکافات کے واسطے جو خواہش بنا بر طلب غذا و جلب منفعت صادر ہوتی ہے وہ جگر کی جانب ہوتی ہے۔ ایسے ہی زندہ شخص کو اپنے بدن سے کسی موزی و مخالف کے دفع کرنے کی غرض سے جو غصہ و غضب لاحق ہوتا ہے وہ قلب کی جانب پیدا ہوتا ہے یا فکر و تحلیل کا صدور اجزاء دماغ کے ذریعے ہوتا ہے پس



یہ سب اعضا ریشہ چونکہ نفس کے آلات ہیں اور ان ہی کے ذریعے سے نفس اپنے افعال مقصودہ پور کرتا ہے تو اباب صلاح نے ان آلات کا نام نفس تجویز کیا اور نفس شہوانی و نفس غضبی وغیرہ اسماء سے موسوم کر دیا۔

لیکن حق یہ ہے کہ ان آلات سے جو کام لیتا ہے یعنی نفس ناطقہ وہ ان سب بدرجہا شریف و اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ وہ حاکم و انجیز ہے اور یہ سب آلات مشین کے اوزار کی مثل ہیں۔ اس واسطے کہ یہ افعال جن اغراض و غایات کے لئے کئے جاتے ہیں وہ جملہ اغراض حکمت سے اکمل و اشرف ہیں۔ لہذا خود یہ آلات و افعال اپنے انجیز کے حکیم حاذق و مدبر کامل ہونے پر دلیل ہیں۔

باقی نفس ناطقہ کی ذات کی نسبت پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ اپنے فعل خاص و حرکت ذاتی میں کسی آلہ سے کام لیتا ہی نہیں۔ بلکہ یہ سب آلات اس کے افعال اصلی و ذاتی حرکات کے حق میں مضر مانع ہوتے ہیں اور ان کا تعلق اس کو اپنے اصل کام سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حرکت ذاتی نفس کے غیر فانی ہونے کی دلیل ہے۔

ہم آئندہ کسی مقام پر حرکت نفس کا مفصل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اب ہم اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ ہمیشہ باقی رہتا ہے اور کبھی فنا نہیں ہوتا۔ دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک ایسی حرکت خاص رکھتا ہے کہ اس حرکت کے وقت آلات جسمانیہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتا نہ اس سے کام لیتا ہے لہذا ایک جو مستقل ہونے کے سبب جسم کے فاسد ہونے سے نفس فاسد نہیں ہوتا اور یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ لغت عربی میں نفس کے جسم سے جدا ہو جانے کا نام موت ہے۔ اور جسم کو میت (مردہ) کہتے ہیں جبکہ اس سے نفس مفارقت کر جائے۔ پس ان کو میت کہتے ہیں جب کہ نفس ناطقہ اس سے علیحدہ ہو جائے۔

اہل لغت کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کی حقیقت ماہیت بیان کرنا چاہتے ہیں تو کوئی لفظ اس حقیقت کے اظہار کے لئے مقرر کر لیتے ہیں اور جب اس حالت کے خلاف دوسری صورت ظاہر ہوتی ہے تو اس کے لئے دوسرا لفظ وضع کرتے ہیں۔ اسی طرح نفس کے جسم سے متعلق ہونے کو

حیات کہتے ہیں اور مفارقت کو موت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری مختلف صورتوں اور حالتوں کے مختلف نام ہیں مثلاً گڑے کی صورت اصلی بگڑ جائے تو اس کو بل دیرا ہو گیا، کہتے ہیں۔ اور لوہے کی صورت بگڑ جائے تو کہتے ہیں صدی یعنی زنگ خوردہ ہو گیا اور بنے ہوئے مکان گر پڑنے کو انہدام کہتے ہیں۔ لیکن ہم متحیر ہیں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ جب نفس بدن سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو نفس کی اس حالت کا کیا نام رکھیں۔ اور اس کے لئے کونسا لغت وضع کریں جیسا کہ جسم کے اعتبار سے موت نام رکھتے ہیں۔

لیکن جو حالت جسم کی بعد مفارقت نفس کے ہوتی ہے وہی حالت نفس کی بھی ہوا کرتی ہو تو اس کا نام سوائے موت کے کوئی اور رکھنا چاہئے مثلاً بطلان یا مثل اس کے۔

لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہے نہ عرض بلکہ ایک جوہر بسیط ہے اور علم طبعیات میں ثابت ہو چکا ہے کہ جوہر ضد نہیں رکھتا اور جس کی ضد نہیں ہوتی وہ بطلان پذیر بھی نہیں ہو سکتا لہذا نفس بھی محل بطلان نہیں ہے۔ اور اس کی حالت مفارقت بدن کو بطلان بھی نہیں کہہ سکتے اور چونکہ نفس غیر مرکب ہے اس لئے انحلال پذیر بھی نہیں۔

فصل آئندہ میں ہم حکماء متقدمین کے اقوال بیان کرینگے جن سے معلوم ہوگا کہ علاوہ ارسطاطالیس کے جس کا مذہب بیان ہو چکا ہے اور لوگ بھی اسی کے قائل ہیں کہ نفس غیر میت ہے

## فصل ششم

اس فصل میں حکماء متقدمین کا مذہب اور وہ دلائل بیان کئے جاتے ہیں

جن سے انہوں نے ثابت کیا ہے کہ نفس موت کو قبول نہیں کر سکتا

افلاطون نے بقا نفس کی تین دلیلیں بیان کی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو جن میں حیات پائی جاتی ہے نفس ناطقہ ہی حیات عطا کرتا ہے

اور جو چیز تمام ذی حیات اشیاء کو حیات عطا کرے ضرور ہے کہ حیات اُس کے لئے ذاتی ہوگی یعنی خود اُس کی ذات اور اُس کا جو ہر مقتضی حیات ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ حیات جس شے کی ذاتیات سے ہو وہ اپنی صفت ذاتی کی ضد کس طرح قبول کر سکتا ہے لہذا نفس حیات کی ضد (موت) کو مرکز قبول نہیں کر سکتا۔ اس دلیل کو نہایت تشریح کے ساتھ افلاطون کے اصحاب نے تلامذہ نے اپنی کتب میں بیان فرمایا ہے۔ اس کے مقدمات اور اُن کی ترکیب کو صحیح ثابت کیا ہے اور صحت نتیجہ کا نہایت زور کے ساتھ ثبوت ہم پہنچایا ہے۔ ہم تینوں دلیلیں بیان کر چکیں تو اُس میں سے کچھ بیان کرینگے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فساد پذیر چیز بوجہ کسی روایت کے جو اُس میں پائی جاتی ہے فاسد ہوتی ہے اور نفس میں کسی قسم کی کوئی روایت و خرابی نہیں لہذا وہ فاسد بھی نہیں ہوتا۔ ہمیں اول بطور تمہید کے روایت کی حقیقت بیان کرنا چاہئے تب اس دلیل کو پیش کرنا مناسب ہوگا۔

روایت یعنی ناقص و خراب ہونا قریب ہوتا ہے فساد یعنی بگڑنے کے اور فساد قریب ہی عدم کے۔ اور عدم قریب ہی ہیولی کے۔ اس کو یوں سمجھو کہ جہاں اور جس شے میں ہیولے نہیں وہاں عدم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں عدم نہیں وہاں فساد کا بھی گزر نہیں اور جو شے فساد پذیر نہیں وہ ناقص و ردی بھی نہیں ہو سکتی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ہیولے معدن روایت ہے اور یہی ہیولے تمام شر و فساد اور خرابی و نقصان کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے سارے فساد پیدا ہوتے ہیں۔

روایت کا مقابل جودت ہے جو بقا سے مقرر ہے اور بقا قریب ہی جود کے جس کو جناب باری عزائمہ نے سب سے پہلے خلق فرمایا ہے۔ یہ وجود غیر محض ہے کسی قسم کا شر و فساد یا عدم اُس کے پاس پھٹکنے نہیں پاتا۔ اس وجود حق میں کسی قسم کے افعال یا ہیولے کا مطلق لگاؤ نہیں اور اسی وجود کو عقل اول کہتے ہیں۔

اس مقام کے متعلق خیر و شر کا بیان نہایت طویل ہے ہم نے اختصار کی مجبوری سے ہی قدر پر اکتفا کیا ہے۔ جس شخص نے افلاطون اور جالینوس کی کتابوں میں اس بحث کو دیکھا ہے یا قبرس کی کتاب جو خاص اس مضمون پر لکھی گئی ہے پڑھی ہے وہ پورے طور پر اس بیان سے واقف ہوا ہوگا۔

نفس ایک صورت ہے جس سے بدن کامل ہوتا ہے لیکن وہ ہیولی نہیں ہے اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نفس صورت ہیولانیہ بھی نہیں ہے کہ اپنے وجود میں ہیولے کی محتاج ہو۔ لہذا نفس میں کسی قسم کی ردائت نہیں۔ اور جب ردائت نہیں تو فساد بھی نہیں ہو سکتا۔ اور فساد نہیں تو عدم کیسے ممکن ہے۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ غیر فانی ہے۔ اس تقریر کو مختصر کر کے برہان کی شکل میں اس طرح لاسکتے ہیں کہ ”نفس میں ردائت نہیں اور جس شے میں ردائت نہیں وہ فاسد نہیں لہذا نفس فاسد نہیں۔“

تیسری دلیل یہ ہے کہ نفس بحرکت ذاتی متحرک ہے اور جو شے بذاتہ متحرک ہوگی وہ فاسد نہیں ہو سکتی لہذا نفس بھی غیر فاسد ہے۔ اثبات دلیل اول کے لئے حکیم برقلس نے جو بیان کیا ہے اس کو ہم حسب وعدہ بالا اختصار ذکر کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ دو امر باہم متضاد ہوں اور ایک امر ان میں سے کسی قوت سے صادر ہوا ہو تو دوسرا امر اس قوت کا بھی ضد ہوگا۔ مثلاً برودت حرارت کی ضد ہے اور حرارت آگ سے پیدا ہوتی ہے تو برودت آگ کی بھی ضد ہے۔ اس قاعدہ کی بنا پر لازم آیا کہ نفس عاقلہ غیر فانی اور غیر قابل الموت ہے۔ اس لئے کہ موت حیات کی ضد ہے اور حیات اس کے لئے ذاتی ہے

## فصل ہفتم

اس فصل میں نفس کی اہمیت اور اُس کی حیات کا بیان ہو ایسی حیات جو محافظ

نفس ہو اور جس کے سبب دامتہ البقار اور ابدی و سرمدی ہے

جب کہ حکماء کرام نے یہ دیکھا کہ نفس ناطقہ بدن کو حیات عطا فرماتا اور اُس کو تمام کمالات عطا کرتا ہو تو وہ اس کے قائل ہو گئے کہ نفس عین حیات ہو۔ لیکن اس سے اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ نفس صورت حیات ہے کیونکہ یہ امر بڑا ہستہ باطل ہے اور ہم بھی اس کو باطل کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ نفس حیات کو بدن کی طرف لے جاتا ہے اور چونکہ بدن کے واسطے جلب حیات کرتا ہے لہذا خود حیات و بقا کا بدرجہ اولیٰ مستحق ہے۔ نیز جب حکماء نے نفس ناطقہ کی نفس ذات کو بلا لحاظ نسبت بدن دیکھا تو اس امر کے قائل ہو گئے کہ نفس خود اپنی ذات کو حرکت دیتا ہے اور افلاطون نے بھی یہی فرمایا ہے کہ نفس خود حرکت ہے اس لئے کہ اپنی کتاب تو اُمس میں اُس نے لکھا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کو حرکت دیتی ہے اُس کی ذات اور اُس کا جوہر خود ایک حرکت ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفس کی حرکت پر ایک نظر ڈالیں ہم کہہ چکے ہیں کہ نفس ایک جوہر ہے مگر جسم نہیں ہے اور جسم کی چھ قسم کی حرکتیں جن کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں اُن میں سے کوئی اس جوہر لطیف یعنی جسم کے قابل نہیں۔

اب نفس کے لئے جو حرکت موزوں و مناسب ہے وہ حرکت دَوْر ہے یعنی ہم کسی وقت اور کسی حال میں نفس کو اس حرکت سے علیحدہ اور خالی نہیں پاتے نفس ہر وقت اسی حرکت میں رہتا ہے۔ اور چونکہ یہ حرکت جہانی نہیں ہے اس لئے مکانی بھی نہیں ہے اور ذات نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے افلاطون نے کہا ہے کہ نفس کا جوہر عینی

اُس کی ذات حرکت ہے اور یہی حرکت نفس کی حیات ہے۔ اور چونکہ حرکت اُس کے لئے ایک امر ذاتی ہے لہذا حیات بھی ذاتی ہے۔

پس جو شخص ان تین امور کو اچھی طرح سمجھ گیا کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے۔ اور وہ حرکت کسی زمانہ کے تحت میں داخل بھی نہیں اور یہ کہ نفس اپنی ذات کا خود محرک ہے اُس نے جو نفس کو پورے طور پر سمجھ لیا۔

حرکت کے تحت الزماں ہونے سے ہماری یہ مراد ہے کہ حرکات طبعی کے جتنے اقسام ہیں سب زمانہ کے تحت میں داخل ہیں اور جو چیز زمانہ میں ہوتی ہے اُس کا وجود زمانہ ماضی میں پایا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمانہ مستقبل و ماضی کا وجود اگر کچھ ہے تو حالت تغیر و تکون میں ہی ہے لہذا تمام حرکات طبعیہ کا وجود کوئی ہوا جو نفس کے شایان شایان نہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے اپنی کتاب ٹیمائوس میں سوال کے طرز میں لکھا ہے کہ وہ کون سی شے کا کن (متغیر) ہے جس کا کوئی وجود نہیں؟ اور وہ کون سی شے موجود ہے جس کے واسطے کون و تغیر نہیں؟ وہ متغیر جس کا وجود نہیں حرکت مکانیہ اور زمانہ ہے اس لئے کہ اُس کی مقدار وجود کسی آن میں پائی جاتی ہے۔ اور آن و زمان میں جو نسبت ہے وہ نقطہ و خط کی ہے۔ تو جب کہ زمانہ کا وجود ماضی و مستقبل میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ کسی آن میں پایا جاتا ہے لہذا وہ ہم وجود کسی طرح مستحق نہیں بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ زمانہ ہمیشہ تغیر و تکون میں رہتا ہے۔ وہ موجود جس میں تغیر نہیں ہوتا ایسی چیزیں ہیں جو زمان سے اعلیٰ و برتر ہیں کیونکہ جو شیا فوق الزماں ہیں وہ فوق الحسۃ الطبیعیہ بھی ضرور ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو ایسی ہیں وہ ماضی و مستقبل کے تحت میں بھی نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود بقا و دوام کے قریب تر ہے اور ابد و سرمد کے مشابہ ہے۔

اب ہم گزشتہ بیان کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں کہ نفس کی حرکت جس کا ہم بیان کر چکے ہیں دو قسم کی ہوتی ہے ایک عقل کی جانب اور ایک ہیولے کی طرف جب نفس عقل

کی طرف حرکت کرتا ہے تو اُس سے نور و ضیاء حاصل کر کے خود منور و مجلّ ہو جاتا ہے اور جب ہیولے کی طرف حرکت کرتا ہے تو ہیولے کو نور و جلا عطا کرتا ہے۔ چونکہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے اس لئے ہم نے بیان کیا کہ وہ خود ہیولے کی جانب حرکت کرتا ہے کیونکہ ہیولے حرکت نہیں کرتا اور نہ اُس کی یہ شان ہے کہ وہ حرکت کرے۔ نفس کی یہ دونوں حرکتیں جن کا ہم نے بیان کیا باعتبار نفس حرکت کے ایک ہی ہیں البتہ متحرک الیہ کے اعتبار سے دو ہو گئیں کہ نفس ایک جہت سے افادۂ نور کرتا ہے اور دوسری جہت سے استفادہ۔ اسی حرکت کو حکیم ارسطاطالیس ”برز الباری“ کہتا ہے یعنی ظہور خداوندی۔ اور اسی کو افلاطون مُثل (جمع مثال) کہتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ یہی حرکت نفس کی ذات اور اُس کی حیات ہے۔ اور اسی بنا پر حکما نے کہا ہے۔ کل حیات نفس۔

اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نفس ایک اعتبار سے فاعل ہے اور ایک اعتبار سے منفعل اور نفس اگرچہ بذات خود حرکت ہے لیکن وہ حرکت غیر زائلہ و غیر مکانیہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر زائل ہوتی ہے وہ ثابت ہوتی ہے اور ثبات و سکون ایک ہیں لہذا نفس نیز زائل ساکن ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت سکون کی صورت میں ہو۔ یہ مقام اگرچہ بہت مشکل اور دقیق ہے لیکن ہمارے گزشتہ بیانات سے بہت کچھ واضح ہو گیا۔ یہ تمام مسائل انتہا درجہ صعب و دشوار ہیں اُن اصحاب کے لئے جنہوں نے علوم با قبل الالیات کا مطالعہ بنظر غور و تعمق نہیں کیا خصوصاً جو لوگ فن منطق سے بے بہرہ ہیں اس لئے کہ منطق فلسفہ و حکمت کا آلہ ہے اور جو شخص حکمت میں کوئی بصیرت حاصل کرنا چاہے اسے منطق حاصل کئے بغیر چارہ نہیں۔ جیسے کوئی شخص کاتب بننا چاہے اور مختلف قسم کے خطوط پڑھنے اور لکھنے کی قابلیت پیدا کرنا چاہے تو اُس کو بغیر اس کے چارہ نہیں کہ تمام کاتبوں کے خطوط تلاش کر کے جمع کرے اُن کو پڑھے اور

مشق کرے تب کہیں کاتب بن سکتا ہے۔ یہی حال منطق اور فلسفہ کا ہے۔

اب ایک اور مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ عجیب و نادار حرکت جس کا تعلق نفس سے ہے اُن تمام حرکات میں سے جن کی تشریح کی جا چکی ہے کسی ایک کے بھی مشابہ نہیں بلکہ یہ حرکت جب اجسام طبعیہ پر فائز ہوتی ہے تو وہ اجسام ایسی حرکت کرتے ہیں جو اُن کی حالت و نشان کے لائق ہو یعنی حرکت مکانیہ۔ حرکت مکانیہ بسیط و شریف ترین مرتبہ حرکت فلک ہے کیونکہ فلک سب سے پہلا جسم ہے جس نے اُس حرکت کو قبول کیا لہذا بحرکت دوری متحرک ہوا۔ یہ حرکت دوری جملہ حرکات جسمی میں اشرف ہے اس لئے کہ حرکت دوری میں اگرچہ اجزاء جسم نقل مکانی کرتے رہتے ہیں لیکن کل اپنے مکان میں ساکن و ثابت رہتا ہے۔ ایسے ہی آسمان کے اجزاء انتقال مکانی کرتے ہیں لیکن جسم آسمان اپنی جگہ پر متمکن رہتا ہے۔ تو گویا ایک اعتبار سے فلک متحرک ہے اور دوسرے اعتبار سے ساکن۔ پس باعتبار سکون و ثبات نفس سے فلک بدرجہ تمام و کمال منشا رکھتا ہے اور اسی وجہ سے فلک کی حیات جملہ مخلوقات عالم کی حیات سے اتم و اشرف ہے اس واسطے کہ عالم کون و فساد فلک سے ادون اور کم درجے پر ہے اور کائنات کی حرکات بتوسط فلک نفس سے حاصل کی گئی ہیں اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ معلول علت سے بس قدر بعید ہوگا اور درمیان میں وسائط زیادہ ہونگے اُسی قدر اُس معلول کا مرتبہ گھٹ جائیگا اور علت کے ساتھ مشابہت کم ہو جائیگی۔

اس تقریر و تمہید کے بعد ہم پھر پچھلے مضمون کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے حرکات (عالم کائنات کی) حرکت فلک سے استفادہ کی گئی ہیں اور حرکت فلک نفس کی حرکت سے لی گئی ہے۔ نفس ہمیشہ حرکت دوریہ کرتا ہے تاکہ عقل اول سے اپنی ذات کا اتمام و کمال حاصل کرے۔ اس لئے کہ عقل خدا تعالیٰ کی سب سے پہلی مخلوق ہے لہذا وہ بذاتہ مستغنی عن الکمال ہے اور ہر وقت اُس کو جناب باری سے فیضان الازل ہوتا



رہتا ہے لیکن عقل باوجودیکہ ناقص الوجود ہے۔ مگر حرکت نہیں کرتی اس واسطے کہ حرکت اتمام و کمال کے لئے ہو کرتی ہے اور یہاں کوئی کمال باقی نہیں جس کے لئے حرکت کی جائے کیونکہ عقل مثل اپنی علت (یعنی جناب باری) کے ہو جائے یہ تو محال ہے اور وہ دیگر جملہ کائنات سے اکمل و اشرف ہے لہذا حرکت کرے تو باطل ہو اور عقل اول سے فعل باطل سرزد ہو نہیں سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ عقل تو حرکت کرتی نہیں البتہ نفس حرکت کیا کرتا ہے تاکہ عقل کامل کا تصور کرے یہ حرکت اس کے لئے ذاتی ہے اور اس کی حیات ہے اور اس کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے۔ اسی کو کلمہ اور مثال اور برزبار وغیرہ الفاظ سے حکماء متعین تبصیر فرماتے ہیں۔

یہ مقام بہت دقیق و غامض ہے اگر ہم اس سے آگے بڑھیں گے تو اور زیادہ وقت و تنکال کا سامنا ہو گا لہذا اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

## فصل ہشتم

اس بیان میں کہ نفس کے دو حال ہوتے ہیں کمال نفس کو سادت کہتے ہیں اور نقصان کو شذات

جس شخص نے ہمارے گزشتہ بیانات کو غور سے پڑھا ہے اور پچھلی فصلوں کے مضامین پر پوری اطلاع حاصل کی ہے اس کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ نفس کی حرکت دو جہت سے ہوتی ہے ایک بہت نفس کو اس کی ذات کی طرف حرکت دیتی ہے یعنی وہ حرکت جو نفس طرف عقل کی کرتا ہے۔ ایسی عقل جو خدا کی سب سے پہلی مخلوق ہے اور جس کے مبداء و سبب کا فیض کسی حالت میں کسی سبب سے منقطع نہیں ہوتا۔ دوسری جہت سے نفس کی حرکت ذات طبعیہ کی طرف ہوتی ہے تاکہ اس حرکت کے ذریعہ سے اجرام ہیولانیہ کی تکمیل کرے ظاہری

کہ ان میں سے ایک جہت نفس کو سعادت کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اُس کو وہ بقا و دوام حاصل کراتی ہے جو اُس کے مناسب ہے اور دوسری جہت سے جو حرکت ہوتی ہے وہ نفس کے لئے باعث انحطاط و خروج عن الذات ہے۔

ان ہر دو جہات کا نام فلاسفہ متقدمین نے علو و سفلی رکھا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ علو و سفلی سے اُن کی مراد حرکت جسمی تو ہے نہیں جو پستی اور بلندی کی طرف ہوتی ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ حرکت نفس کی ان جہات کا اور کوئی نام اُن کے مناسب نہ مل سکتا تھا اس لئے ان الفاظ سے تعبیر کرنا پڑا۔ باقی شریعت اسلام نے ان دونوں جہتوں کو یمن و شمال کے اسماء سے تعبیر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس جب (حرکت کی) جہت اولیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اپنی ذات میں بالکل متغیر ہو جاتا ہے اور ذات باری سے مل کر ایک ہو جاتا ہے جو اُس کا خالق ہے اور ایسا واحد ہے کہ اُسی سے ہر موجود میں وحدت آتی اور اسی سے تمام عالم میں بقا سمائی۔ اور جب (حرکت کی) جہت ثانیہ کی طرف توجہ کرتا ہے تو متکسر و تغیر اُس میں پیدا ہوتا ہے جس کے سبب اپنی ذات سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور ایک قسم کی شقاوت جو اس جہت کے مقضیٰ حال ہے حاصل کرتا ہے۔ اسی مسئلہ کی بنا پر افلاطون نے کہا ہے کہ الفلاسفۃ ہی اللہ رب العالمین یعنی فلسفہ موت ارادی کی مشق کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ افلاطون کے نزدیک موت اور حیات دو قسم کی ہوتی ہیں اس لئے کہ نفس کو جہت اولیٰ کی حرکت سے جو حیات حاصل ہوتی ہے وہ غیر ہے اُس حیات سے جو جہت آخریٰ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اسی وجہ سے موت کی بھی دو قسمیں ہوں گی کیونکہ حیات و موت کا تقابل ہے۔ نفس ناطقہ عقل کی طرف حرکت کر کے جو حیات حاصل کرتا ہے اُس کو افلاطون حیات طبعی کے نام سے موسوم کرتا ہے اور حرکت بجانب ہیولے کا حیات ارادی نام رکھتا ہے۔ اسی طرح موت طبعی و موت ارادی اُن کے مقابل قرار دیتا ہے۔ اسی تقسیم کو مد نظر رکھ کر افلاطون نے کہا ہے کہ

مت بالارادۃ تنجی بالطبیعة - یعنی موت ارادی حاصل کرو اور تعلقات ہیولانی کو ترک کرو تو حیات طبعی حاصل ہو جائیگی یعنی تمہارا نفس نورانیت عقل و وحدانیت باری سے مستفیض ہوگا۔

یہ دقیق و لطیف مسئلہ ہم نے تھوڑے لفظوں میں بیان کیا ہے مگر جس قدر غور کرو گے مطالب کثیرہ پیدا ہوتے جائیں گے۔

جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت واکرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی تمام ہمت و کوشش حیات ابدی و سعادتِ سرمدی حاصل کرنے میں صرف کرے جس سے قرب حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہے اور اپنی عقل خدا داد سے کام لے کر دنیا و کمالات دنیا سے احتراز کرے اور نفسِ ناطقہ کو خواہشاتِ نفسانی کی آلودگیوں سے بچائے رکھے۔ کیونکہ انہماک لذات دنیا حضرت باری سے بُعد و اجنبیت پیدا کرتا ہے اور نفسِ ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طرح طرح کی مصیبتوں میں گرفتار ہوتا اور عذاب الیم پاتا ہے۔

اس وصیت و نصیحت سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ دنیا کو بالکل چھوڑ دیا جاوے اور اُس سے قطعاً ترک تعلق کر لیا جاوے کیونکہ ایسا وہ لوگ کہتے اور سمجھتے ہیں جو نہیں جانتے کہ عالم کی وضع و آفرینش کس طور پر واقع ہوئی ہے۔ ایسے لوگ واقف نہیں کہ انسان مدنی الطبع بنایا گیا ہے اور اپنے ہم جنسوں کی امداد کے بغیر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اور خود وہ بھی اپنے ہم جنسوں کی معاونت کرتا ہے جیسا کہ دوسرے اُس کی کرتے ہیں تب کہیں جا کر انسان کے مقاصد زندگی و معاشرت انجام پذیر ہوتے ہیں۔

انسان کے مدنی الطبع ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت اس قطع کی نہیں و قطع

ہوئی کہ وہ تنہا بسر کر سکے اور بغیر ایک دوسرے کی معاونت کو زندہ رہ سکے جیسا کہ اکثر  
 پرند و پرند اور دریائی جانور ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی خلقت اس طور کی فرمائی گئی ہے  
 کہ اپنی بقائیں کسی دوسرے کا محتاج نہیں۔ بلکہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان جانوروں  
 کی تمام محتاجیاں دونوں اعتبار سے رفع کر دی گئی ہیں۔ کیا باعتبار خلقت اور کیا بطور  
 الہام خداوندی۔ باعتبار طریقہ پیدائش تو اس طرح پر کہ ہر حیوان کو اسی قطع کے حصّہ  
 اور سامان دیئے گئے ہیں جن کی اُس کی حالت و ضرورت مقتضی تھی مثلاً کسی کے بدن پر  
 اُون ہے۔ کس کے رِوّاں۔ کسی کے بال ہیں اور کسی کے پر وغیرہ اگر دانہ کھانے والا  
 جانور ہے تو چونچ بنائی گئی اور گھاس چرنے والا ہے تو لب اور دانت اُس قطع کے پیدا  
 کئے گئے کہ جن سے گھاس کے توڑنے اور کاٹنے کا کام لیا جاسکے۔ اور درندہ یا گوشت خوار  
 حیوان ہے تو اُس کو کھیلے اور خونخوار پنچے وغیرہ عطا فرمائے جن سے وہ اپنے شکار کو پھاڑ  
 سکتا ہے اور ان آلات ضروری کے ساتھ ہی اُس کو کافی شجاعت فطرتاً عنایت کی گئی۔

اور بطور الہام اس طرح پر جانوروں کی تمام احتیاجیں رفع کر دی گئی ہیں کہ ہر حیوان  
 کیا پرند کیا پرند وغیرہ سب کو ایسی عقل اور قوت عطا فرمائی گئی ہے کہ اُس کی امداد سے وہ  
 اپنے موافق مزاج و پسند غذائیں تلاش کرتا اور کھاتا ہے اور مضرات سے استرازا کرتا  
 ہے۔ گرمیوں کے موسم میں ایک مقام پر بسیرا کئے ہوئے ہے اور جاڑوں میں اپنے  
 مقام کو بدل لیتا ہے۔ اور اپنی ضروریات حسب زمانہ و موسم مہیا کر لیتا ہے۔

الغرض بوجہ اُس قوت الہامی کے جو اُس کی پیدائش کے ساتھ ہی اُس کو عطا کی گئی  
 اپنے سارے کام انجام دیتا ہے اور اپنے بقا و حیات میں کسی کی تعلیم و تلقین کا محتاج نہیں۔  
 نبضہ کافی دوائی ہے۔

لیکن انسان کی ایسی حالت نہیں۔ انسان پیدا ہوا تو عریان محض و جاہل مطلق نہ اُس کے  
 پاس اپنی ضرورتوں کے رفع کرنے کا کوئی ساز و سامان نہ احتیاج و تکالیف دُور

کرنے کے آلات و اوزار۔ بلکہ انسان کی ضرورتیں بلا تعلیم حاصل کئے اور بغیر دوسروں کی معاونت کے پوری نہیں ہو سکتیں۔ پھر اُس کو تھوڑے معاون بھی کافی نہیں بلکہ معاونین کی ایک جماعت درکار ہے۔ لیکن ان سب کے عوض جناب باری تعالیٰ نے اُس کو ایک عقل کی نعمت ایسی عنایت فرمائی ہے کہ اُس سے تمام جہان کی چیزوں کو اُس نے مسخر کر لیا ہے اور ہر قسم کے آلات و اوزار بہم پہنچائے ہیں جن کی امداد سے تمام منافع بری و بحری اُس کو حاصل ہو گئے ہیں اور دنیا و آخرت کی نعمتوں سے مستفید ہو گیا ہے۔ لیکن انسان کی بقا و حیات بغیر اُس کے ہم جنسوں کی امداد و معاونت کے کسی طرح نہیں ہو سکتی۔ انسان کے کارآمد اس قدر اشیاء ہیں کہ اُن کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ کھانے کی تمام چیزیں۔ پینے اور پہنے کی تمام چیزیں اور تمام وہ سامان جن سے آدمی گرمی سردی کا بچاؤ کرتا ہے یعنی مکانات وغیرہ اور تمام چیزیں جو بطور زینت و آرایش کے انسان استعمال کرتا ہے، ان سب کا ذکر کیا جاوے تو دنیا کی ساری چیزیں اور خدا کی تمام نعمتیں شمار کرتی پڑیں۔ مگر اس طوالت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ان تمام ضروریات کے مُمینا کرنے اور اُن سے انتفاع حاصل کرنے میں انسان کو معاونین کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ یہ حالت حیوانات کی حالت کے خلاف ہے۔ اس لئے انسان کو مدنی بالطبع کہتے ہیں یعنی انسان مختلف قسم کی امداد کا محتاج ہے جو بغیر اُس کے نہیں پوری ہو سکتیں کہ لوگ مدینہ (شہر) بنا کر او جمع ہو کر رہیں۔ اور اسی اجتماع کا نام تمدن ہے خواہ لوگ اس ضرورت کے لئے خیمے لگا کر گزر کریں یا مٹی کے گھر بنالیں یا پہاڑ کی چوٹی پر مجتمع ہو کر رہیں۔ بہر حال چونکہ باہمی معاونت نے اُن کو جمع کیا ہے اس لئے اُن کا اجتماع تمدن ہے اور وہ جگہ مدینہ ہے۔

پس ایسی حالت میں ہم پر فرض ہے اور مقتضائے عدل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے ہم جنس معاونین کی ایسی ہی مدد کریں جیسی وہ ہماری کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لشکر ملک یا شہر میں اہل حربہ یعنی جنگجو سپاہیوں کا ہونا ہے اُن کا یہ کام ہے کہ دوسرے بھائیوں کے جان و مال کی حفاظت

کریں۔ اور اُن کے امن و آسائش کے لئے غنیمت سے جنگ جہد کریں۔ مگر جہد و قتال یا اس کی تیاری کے سوا وہ کوئی اور کام نہیں کر سکتے لہذا اہل ملک دولت مندوں اور کاروبار لوگوں کا فرض ہے کہ وہ اُن کے معاش و کفاف کی کفالت کریں تاکہ وہ روپیہ کی امداد پا کر باطنیان ملک کی خدمت کر سکیں۔

ایسے ہی اور سب فرقوں کا حال ہے کہ کوئی کسی قسم کا سوسائٹی کا کام کرتا ہے اور دوسرا دوسرے طریقے سے اُس کی معاونت کرتا ہے اور اسی طرح کرنا چاہیے تاکہ تمدن و درست حالت میں رہے اور نظام معاشرت علی وجہ الاعتدال جاری رہے۔ اس موقع پر یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ زاهدوں اور جوگیوں کا فرقہ جو کوئی کام معاش کا نہیں کرتا، حقیقت میں ظالم اور راہ اعتدال سے منحرف ہے اس لئے کہ وہ اپنے کھانے پینے وغیرہ کی ضروریات تو مخلوق سے حاصل کرتا ہے اور اُن کی کوئی خدمت نہیں کرتا۔ اُس کو واجب تھا کہ جیسے اُن سے برد لیتا ہے ایسے ہی اُن کی بھی کچھ امداد کرتا یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی حاجتیں اور ضروریات زندگی قلیل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خیال ٹھیک نہیں اس لئے کہ اُس قلیل کے مٹا کرنے میں بھی بے شمار آدمیوں کی شرکت اور محنت صرف ہوتی ہے اگرچہ بادی النظر میں معلوم نہیں ہوتا لہذا ہر شخص پر واجب ہے کہ عدل و انصاف کے ساتھ معاونت کرے اگر دوسرے سے کثیر امداد لیتا ہے تو خود بھی کثیر مدد دے اور قلیل خدمت لیتا ہے تو قلیل خدمت کرے۔ مگر معاوضہ میں خدمت و امداد ضرور کرنی چاہیئے۔

اس قلیل و کثیر سے ہماری مراد کمیت خدمت نہیں ہے بلکہ کیفیت ملحوظ ہے مثلاً مہندس اپنی ایک نظر میں وہ مسئلہ حل کر سکتا ہے کہ بیسی آدمی برسوں محنت کریں تب بھی حل نہ ہو۔ پس اگر اُس نے اپنے علم کے ذریعہ سے کوئی کام مخلوق کا کیا تو فی الحقیقت وہ کثیر ہے باعتبار کیفیت کے خواہ چھٹا

لے مشورہ ہے کہ حضرت آدم ابو البشر کو ایک ہزار ایک کام کرنے پڑے تھے تب کیس روٹی کا ایک ٹوالہ اُن کو کھانا نصیب ہوا تھا ہر مترجم

کیست کے کچھ نہ ہو یعنی چاہے ذرا سی دیر میں اور معمولی محنت سے اُس نے وہ کام کر دیا ہو یا مثلاً سہ سالار فوج اپنی رسلے صائب سے وہ مفید تجویز نکالنا ہے کہ سیکڑوں آدمی اپنی جہاں ہلاک کر ڈالتے تب بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ تو اُس کی خدمت کیفیت میں کثیر و لذائذ زیادہ معاوضہ یعنی تنخواہ وغیرہ کا بھی مستحق ہے۔

ہر شخص کو مناسب ہے کہ دنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جتنے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہو اُس کی تحصیل میں کوتاہی نہ کرے اور جس کے لائق نہیں ہے اُس کی ہوس نہ کرے۔ شریعت حقہ کی صراط مستقیم پر چلتا رہے مذہبی فرائض کو انجام دیتا رہے اخلاق حمیدہ و فضائل پسندیدہ رکھے۔ خلاصہ یہ کہ یہی سیدھا طریقہ ہے اس کو سمجھ کر اس پر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہے اور دونوں جہان کی بہبودی و خلاصہ اسی صورت میں ممکن ہے۔ یہ مقام بہت تفصیل چاہتا تھا مگر اختصار و ایجاز اجازت نہیں دیتا۔

لے اُس کی کتنی اچھی اور واضح مثالیں آج کل حکماء و مہندسین یورپ پیش کر رہے ہیں کہ کوئی مشین یا آلہ ایسا ایجاد کر دیتے ہیں کہ ہزاروں آدمیوں کی محنت بچ جاتی ہے اور لاکھوں مزدوروں سے وہ کام نہیں کھیتا جو ایک مشین انجام دیتی ہے۔ یہ سب حکماء کی خدمت جو باعتبار کیفیت کثیر و مہترجم

سے میں ناظرین باتمکین کی توجہ اس مضمون حال کی طرف مبذول کرنا چاہتا ہوں۔ دیکھو اتنا بڑا فاضل دلائل سے ثابت کر رہا ہے اُس کو یاد رکھو اور عمل کرو کہ مذہب کا یہی حکم ہے اور مقتضائے عقل بھی یہی ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف کے ساتھ رہو حقوق عباد کا خیال رکھو یا قی جس قدر دنیا تمہیں حاصل ہو سکے حاصل کرو۔ مگر خدا کو مت بھولو۔ حقوق اللہ ادا کرتے رہو۔ پس یہی خالص مذہب ہی اس کے سوا سب ہو اور ہوس ہزاروں لوگوں کے ڈھکوسلے مہترجم

## فصل پنجم

اس فصل میں سعادت اور تحصیل سعادت کے ترغیب کا ذکر ہے اور یہ بیان ہے کہ سعادت کس طریقہ سے حاصل ہو سکتی ہے

ہم ابتدا سے ہر فصل میں وہ مضامین بیان کرتے چلے آئے ہیں جو فصل آئندہ کے مضامین کے واسطے تمہید کا بھی کام دیں پچھلی فصل میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کمال نفس کیا ہے جس سے نفس کو سعادت حاصل ہوتی ہے۔ اور اُسی بیان سے نقصان و شقاوت نفس بھی سمجھ میں آگئی ہوگی اس لئے کہ صدیقین اور متقابلین کا علم ایک دم ہو جایا کرتا ہے۔ اس فصل میں وہ طریقہ بتانا مقصود ہے جس سے سعادت حاصل ہو سکے تاکہ طالب کو اُس کے سمجھنے کے بعد تحصیل سعادت میں آسانی ہو۔ سعادت حکمت سے حاصل ہوتی ہے اور حکمت کی دو قسمیں ہیں ایک حکمت نظری جس کے فیضان انسان عمدہ و صحیح رائیں قائم کر سکتا ہے دوسری حکمت عملی جس کے ذریعہ سے آدمی ایسی ہیئت فاضلہ حاصل کر لیتا ہے کہ اُس سے افعال حمیدہ و اخلاق پسندیدہ سرزد ہونے لگتے ہیں۔ ان ہی دونوں حکمتوں کی تلقین و تعلیم کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کی بھالت اور اخلاقِ رذیلہ کی بیماریوں کا علاج کریں اور ان میں اخلاق و آداب جمیلہ و افعال صالحہ پیدا کریں پیغمبرِ لوگوں کو مذکورہ بالا اصلاح کی دعوت فرماتے اور منکرین کو معجزات کے دلائل سے قائل کرتے ہیں جس خوش نصیب نے اُن کی تقلید کی اور ان پر ایمان لایا اُس نے صراطِ مستقیم کو پایا اور جس نے انکار کیا وہ باجمیم کا مستحق ہوا۔

جس کو انبیاء کرام صلوات اللہ علیہم اجمعین کی دعوت کا عقل سلیم و نظر صحیح سے جانچنا منظور ہوتا ہے وہ قوانین حکماء و فلسفیوں سے مدد لیتا ہے۔ اور یہ اہم کام حکمت کی امداد سے انجام پا سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکماء عالی نظریں حکمت کے دونوں اقسام نظری و عملی میں سے حکمت نظری کو اس طرح کا پایا جس میں کثرت سے شبہات ہیں اور حق الامر مشکل سے معلوم ہوتا ہے



غور کرتے وقت آدمی کو وہم ہوتا ہے کہ یہ امر حق ہے لیکن فی الحقیقت وہ حق سے بہت بعید ہوتا ہے یا کوئی امر قریب حق معلوم ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کاغذ پر سیاہ دغ لگا کر تیر اندازی کرتے ہیں ہفت مقصود تو ایک ہی ہے اُس پر سب نشانہ لگانا چاہتے ہیں اکثر تیر اندازوں کے تیر خطا ہوتے ہیں اور جن کا تیر نشانہ پر لگتا ہے وہ قلیل ہوتے ہیں۔ یاد اترہ کامرنا ایک نقطہ ہوتا ہے ہر شخص اُس نقطہ مرکز کو ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہے مگر کمتر اُس کو پاتے اور اکثر غلطی کر کے ادھر ادھر ٹکریں مارتے رہتے ہیں۔ ایسے ہی حق ایک ہوتا ہے اور اُس کے قریب جو جس قدر مراتب ہیں وہ سب متشابہ ہیں سب اسی حق کی تلاش کرتے ہیں لیکن کم لوگ ہوتے ہیں جو اُس تک پہنچتے ہیں اکثر ادھر ادھر توجہ کرتے ہیں اور بھٹکتے رہتے ہیں سب اس کا یہ ہے کہ جو امور حق سے بعید ہیں وہ تو سب پر ظاہر و روشن ہوتے ہیں اور جو امور قریب حق ہوتے ہیں وہ کثیر الاشباہ و متشابہ ہوتے ہیں۔ البتہ جو باریک بین و دقیق نظر لوگ ہیں وہ حق کو پالیتے ہیں۔ جو لوگ پیسہ کو پرکھنا جانتے ہیں یا پیسہ اور اشرفی میں امتیاز کر سکتے ہیں یہ ضرور نہیں کہ وہ اشرفی کو پرکھ سکیں ایسی ہی ملمع کو معلوم کر لینا آسان ہے مگر خالص طلا کا صحیح طور پر پرکھ لینا مشکل ہے۔ سو ایسے پرکھنے والے بہت۔ مگر وہ شخص بے زیادہ کامل ہے جو دو اشرفیوں میں ذرہ برابر بھی فرق یا کھوٹ ہے اُس کو پہچان لے۔ ایسا ہی امر حق کا حال ہے کہ جو امور حق سے بہت بعید ہیں اُن کو تو سب جانتے ہیں مگر جو قریب ہیں اُن میں بہت لوگ غلطیاں کرتے ہیں۔ تھوڑے سے اصحاب دقیقہ رس و باریک نگاہ ایسے ہوتے ہیں جن کی نظر مشابہات کو چھوڑ کر اصل امر حق کی طرف جاتی ہے مگر اُس کو لئے بڑی حذقت اور مشق و مہارت چاہیے جو بغیر ریاضت کے نہیں حاصل ہو سکتی۔

اس قسم کی غلطیوں اور نظر و فکر کی خطاؤں سے بچنے کی ضرورت پڑی تو ایک فن بنایا گیا جس کا نام منطق ہے۔ چنانچہ علم منطق کی یہ تعریف ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل میں تمیز کی جاسکتی ہے اور صادق و کاذب اقوال میں فرق معلوم ہو سکتا ہے۔

علم منطق ایک معیار اور قانون بنایا گیا ہے اُن تمام امور کے جانچنے کا جن میں غور و فکر کی

ضرورت ہے۔ اور قاعدہ یہ رکھا گیا ہے کہ اول اُن امور میں غور و فکر کی جاوے جو طبیعت انسانی سے قریب ہیں یعنی امور طبیعیہ کہ ان ہی میں انسان کو اول غور کرنے کا موقع ہے اس کے بعد بتدریج فلکیات و مجردات و آلیات کی طرف غور کرے اور ہر ایک منزل پر بذریعہ فن منطق خطافی فکر سے اپنے کو بچا دے جیسا کہ ہم نے دیباچہ کتاب میں ان تدریجی ترقیات کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ چنانچہ اسی ترتیب کو مد نظر رکھ کر طالب کو اول منطق پڑھانا تجویز کیا گیا اُس کے بعد فلسفہ طبعی اور سبب آئین فلسفہ باہمی حکمت نظری کے ان تمام مراتب کو طے کرنے کے بعد حکمت عملی کی کتابیں تجویز کی گئیں یعنی کتب اخلاق جن سے نفس کی تہذیب ہو۔ پھر تدریس منزل کافن سکھایا جائے اُس کے بعد تدریس ملکی۔

اسی بنا پر حکما نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنے دشمن نفس پر قابو پالیا اور اُس کو مہذب بنالیا وہ تدریس منزل کے قابل ہو گیا اور جس نے تدریس منزل میں قابلیت حاصل کر لی وہ تدریس سیاست مدنیہ کے قابل ہو گیا۔ اور جس نے تدریس مدنیہ کی صلاحیت پیدا کر لی وہ تدریس مملکت و انتظام سلطنت کے قابل ہو گیا۔ الحاصل جس خوش قسمت شخص نے حکمت نظری و حکمت عملی دونوں میں کمال حاصل کر لیا وہ حکیم اور فیلسوف کے معزز خطابات کا مستحق ہے اور سعادت سرمدی و نجات ابدی سے فائز المرام ہوا۔

حکیم ارسطاطالیس نے اپنی کتاب الاخلاق میں وہی مضمون بیان کیا ہے جو ہم نے اس فصل کے شروع میں بیان کیا ہے کہ ایک انسان کامل خود صاحب بصیرت ہوتا ہے اور دوسرا اُس کی تصدیق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وغیرہ۔ حکیم نے یہ فرمایا ہے کہ ”انسان کو نیکیوں اور خوبیوں کی اطلاع حاصل کرنے کے لئے ایک ایسے آلہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ حق باطل میں فرق کر سکے اور وہ آلہ ذہن ربا و عقل خدا داد ہے۔ اور جس کو ایسا ذہن رسا و فکر سلیم خطرہ نصیب نہ ہوا ہو اُس کو اس کی ضرورت ہے کہ اپنا تصور ریاضات فکر یہ کے بعد ایسا بنا کہ اشیاء امور حقہ کو اخذ کر سکے اور باطل کو ترک کر سکے اور جس میں یہ دونوں صفات نہ ہوں یعنی

نہ فاضل ہو کہ خود سمجھ سکے نہ صلح ہو کہ کسی کے سمجھانے سے راہ راست پاسکے وہ شقی ازل  
اور کو رنجت لبدی ہو۔ استورس نامی شاعر کا شعر ہے۔

## اما هن افاضل | و اما هن افصالح

یعنی ایک فاضل ہوتا ہے اور ایک صالح۔

اس قدر بیان کے بعد جو سمجھنے والے کے واسطے بہت کافی ہے ہم سعادت مذکورہ کے  
متعلق چند باتیں اور بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ طالب سعادت کو تحریریں و تشویق پیدا ہو۔ شخص  
کہ موجودات کا علم ان شرطوں کے مطابق حاصل کرنا چاہے جو ہم نے بیان کیں اور اس ترتیب  
سہل پر چلے جو حکمائے عالی مقام نے تجویز فرمائی ہے تو سب سے پہلے اُسے اس عالم اجسام کی  
کیفیت و ترکیب طبعیت وغیرہ امور موجودہ دریافت ہوں گے اور وہ معلوم کرے گا کہ کس قدر  
بے شمار قوتیں ہیں جو اس عالم کبیر کی تدبیر و سیاست کرتی ہیں۔ نیز یہ دریافت ہوگا کہ تمام قوے  
تدبیرہ ایک دوسرے سے متصل ہیں اور بعض بعض کی تدبیر کرتے ہیں مگر یہ تمام قوتیں کسی دور  
عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس کی تشبیہ نہیں دی جاسکتی اور نہ اُس عالم تک پہنچنے کا کوئی طریقہ  
ہے۔ بلکہ وہ عالم ثانی روحانی اور بیضی ہے اور اس عالم اول کی تمام موجودات کی تدبیر  
تدبیر یا بنام اور انتظام کرنا اُس کے متعلق ہے۔ وہ عالم اس عالم اول میں سرایت روحانی کو  
ہوئے ہے جیسا کہ یہ قوتیں اجسام طبعیہ میں ساری ہیں۔ لیکن اُس عالم کو کوئی حاجت اس عالم کی  
نہیں بلکہ عالم اول ہی اُس کا محتاج ہے جیسا کہ قوائے طبعیہ کو اجسام کی حاجت نہیں مگر اجسام  
اُن کے محتاج ہیں۔ لیکن اگر انسان عالم اول کو اپنی طرح نہ دیکھے اور اُس کے موجودات میں  
نظر و فکر نہ کرے تو اُس کو عالم ثانی کا انکشاف نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور یہ  
عالم جس میں انسان رہتا ہے مرکب ہے۔ وہ روحانی ہے یہ جسمانی۔ پھر جب عالم ثانی میں غور و فکر  
کرتے کرتے اُس سے مانوس ہو جاتا ہے تو عجائب آثار حرکت اور غرائب اسرار خلقت ملاحظہ  
کرتا ہے جو قبل ازیں نہ عالم اول میں دیکھے تھے نہ ثانی میں اور اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ یہ

تمام آثار باہدگر مربوط ہیں اور ایک دوسرے کے مدبّر ہیں۔

اس کے بعد انسان کو ایک تیسرے عالم کا مشاہدہ ہوتا ہے جس کو ہر دو عالم سے کوئی مشابہت نہیں وہ بھی غیر جسمانی ہے اور کسی مکان کا محتاج نہیں۔ وہ عالم ثانی کا مدبّر اور اُس پر محیط ہے جیسا کہ ثانی اول پر۔ اور عالم ثانی کو قوائے مدبّرہ سے اعداد دیتا ہے جیسا کہ ثانی اول کو صرف اس قدر فرق ہے کہ یہ عالم ثالث عالم ثانی سے زیادہ بسیط ہے۔

پھر جب انسان اس عالم ثالث سے مانوس ہو جاتا ہے تو اُسے ایک ایسے وسیع و بسیط عالم کا انکشاف ہوتا ہے جس کو عالم ثالث سے وہی نسبت ہے جو ثالث کو ثانی سے ہے یہ عالم رابع اس قدر بسیط ہے کہ اگر انسان کو اس سے قبل کے عالم کا مشاہدہ نہ ہو لے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اس کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ سبب اُس کا یہ ہے کہ جب انسان ان عوالم کو مشاہدہ کرتا ہے اور ہر ایک عالم میں عجائب آثارِ حکمت ملاحظہ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان میں ہر ایک مرکب ہے اور محتاج ہے کسی ترکیب دینے والے کا۔ تو خواہ مخواہ اُسے علت اور سبب کی تلاش ہوتی ہے کیونکہ علت معلول سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ اور جب ان عوالم اربعہ پر نظر غائر ڈالتا ہے تو ہر ایک میں ترکیب دیکھتا ہے اور کسی حکمت و مصلحت کا اثر پاتا ہے۔ پس مشورہ ترکیب ہندہ کی تلاش کرتا کرتا اُس علتِ اعلیٰ تک پہنچ جاتا ہے جس کی کوئی علت نہیں۔ ایسا واحد جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں ہے۔ ایسا بسیط جس میں ترکیب نہیں مستغنی بقسمہ کسی کا محتاج نہیں۔ تمام اشیا کو اپنی قوت سے مدد دیتا ہے اس لئے کہ سب اُس سے اودن و کمتر ہیں۔ اور کسی سے استمداد نہیں کرتا کیونکہ کوئی اُس سے ماقوق نہیں تمام قوتیں اُسی کی طرف منتہی ہوتی ہیں۔ اُس سے قبل کچھ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہی حکمت بالغہ و وحدت بسیطہ کا سرچشمہ ہے۔

جب عالی ظرف و والاہمت ناظرِ بیاں تک پہنچ جاتا ہے تو اچھی طرح اُس کی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ وہ ذاتِ پاک مبداً اول و سببِ اصلی ہے اور اُس سے مقدم کچھ نہیں۔ اور اُس کو منکشف ہوتا ہے کہ تمام عوالم کی جس قدر صفات ہیں وہ اُس کے لئے زیبا نہیں اس لئے کہ وہ سب اُس کے

معلومات کی صفات ہیں۔ اُس وقت یہ مثل صاف طور سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ مخلوقات کے جتنے اسماء و صفات جناب خالق عزوجل کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں وہ سب بطور مجاز و استعارہ کے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً ذات باری تعالیٰ کے واسطے علت اور سبب اور حکیم و جواد وغیرہ الفاظ جو انسان کی طاقت و قدرت میں ہیں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن کوئی بھی اُس کا لگاؤ عالی کے واسطے مناسب نہیں کیونکہ وہ ان تمام فضائل کا مجموعہ ہے اور ان سب سے غیر ہوا اور اشرف ہے یہ وہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ عقل انسان کی رسائی اس سے آگے نہیں ۷

قرآن مجید کے بسوز پریم

الکریم سر سے برتر پریم

آخر میں یہ امر بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ جب کوئی خوش نصیب مباحثہ شخص تمام عالموں کا مشاہدہ کرتا ہو اندر سچا اس مرتبہ عالی تک پہنچ جاتا ہے تو ان مشاہدات میں اُس کو وہ لذت و حلاوت حاصل ہوتی ہے جس کو کسی جہانی لذت سے کسی نوع کی مناسبت و مشابہت نہیں اس لئے کہ یہ روحانی لذت ہے جو نفس کو اپنے مناسب و مشابہ جو اہر مجرودہ سے نصیب ہوتی ہے۔ یہ روحانی لطف اور لذتیں اُن خوش قسمت لوگوں سے جن کو نصیب ہوتی ہیں کبھی دُور نہیں ہوسکتی۔ کوئی شخص ان نعمتوں کو چھین نہیں سکتا۔ کسی کو دینے سے ان میں کمی نہیں ہوتی بلکہ زیادتی ہوتی ہے اور لطف روز بروز ترقی کرتا رہتا ہے اس مرتبہ عالی پر جو شخص پہنچتا ہے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بہتے درجات ہیں جن کو اصطلاح میں مقامات سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان درجات کی کمیت و کیفیت وہی اصحاب اندازہ فرما سکتے ہیں جنہوں نے ان کو طے فرمایا ہے اور ان کی علالت و لذت سے واقف ہیں۔

اس بیان سے ہماری اُس قول کی تصدیق ہو گئی گی جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ جو شخص موجودات کو دیکھتا اور غور کرتا ہے اور بتدریج صحیح استدلال سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے اس طور پر کہ اُس کو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔ اور ممکن ہے کہ وہ خدا کو دیکھ بھی لے جس صورت سے بندہ خدا کو دیکھ سکتا ہے۔

اس کے بعد جب انسان اپنی نظر کو پھر فوق سے تحت کی طرف لاتا، تو اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جو اقول وواحد و بیطیہ تمام ماسوا پر محیط و مشتمل ہے اور تمام مابور کی تقدیر و تدبیر فرماتا ہے جیسا کہ عقل نفس پر محیط ہے اور نفس طبیعت پر اور طبیعت اجسام پر۔ حالانکہ ان میں کسی اپنے ماتحت اور محاط کی کوئی احتیاج نہیں۔ مگر یہ سب اُس ذات مقدس جلت عظمتہ کے محتاج ہیں تعالیٰ و تقدس علوا کبیرا۔

## فصل دوم

اس بیان میں کہ انسان کے مرنے کے بعد جب نفس بدن سے جدا ہوتا ہے تو نفس کی کیا کیفیت و حالت ہوتی ہے

ہم نے قوی دلائل کے ساتھ یہ امر ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی موت کے بعد اُس کا نفس مرنے کے باقی رہتا ہے اور فنا نہیں ہوتا۔ اور بحالت بقا ضرور ہے کہ یا تو سعادت کی حالت میں رہے گا یا (اُس کی ضد) شقاوت کی حالت میں سعادت کی تفصیل بھی ہم نے کر دی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سعادت کی حقیقت ہم پورے طور پر کسی طرح نہیں معلوم کر سکتے سوائے اس کے کہ اُس کی طرف اشارات بعیدہ کر سکیں اور مثالوں سے کچھ سمجھ یا سمجھا سکیں۔ اس لئے کہ اُس جہان کے حالات یہاں کے حالات و عادات سے بے انتہا مختلف ہیں تو جناب باری عزوجل نے اپنے کلام پاک میں اُن حالات و لذات کی بابت فرمایا ہے۔ **فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْنَ قُرَّةُ أَعْيُنٍ** (پارہ ۲۱- سورہ اتراب رکوع دوم) (یعنی کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کے لئے کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک پردہ غیب میں موجود ہے) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ **هَذَا لَمْ يَلَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أَذَنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ** (یعنی وہاں ایسی نعمتیں ہوں گی جنہیں نہ آنکھوں نے دیکھا نہ کانوں نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اُن کا خیال و خطرہ تک گزرا ہے) مگر باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اُن حالات کو ہم جامئہ انسانی

اوتارنے اور تمام علائق طبعی قطع کرنے کے بغیر نہ دیکھ سکتے ہیں نہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں لیکن یہی نہیں ہو سکتا کہ جس قدر طاقت بشری میں ہے اُس قدر ادراک و تصور کی کوشش نہ کریں۔ بالخصوص جبکہ ہم نے اسی مضمون کے واضح کرنے کے لئے ابتدائے کتاب سے بہت سی مہدات بیان کی ہیں لہذا اس بارہ میں ہم مزید توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

کل موجودات دو قسم کی ہیں جہانی و روحانی۔ موجودات جسمانی مخلوقات کرویہ ہیں کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھتے ہیں کروی شکل ہی سے زیادہ انبہتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اور ممکن نہیں کر دیں یا بھی متباعد و فرق ہو اس لئے کہ اگر متباعد فرض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ دو کر کے درمیان کوئی اور جسم ہو یا خلا ہو۔ خلا کا وجود بھی محال ہے یعنی ممکن نہیں کہ جسم جو البعد و ثلثہ سے مرکب ہو اگر تاہر کسی مادہ میں نہ پایا جائے اور یہی خلا ہے۔

دوسری صورت کہ ”کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے“ اس لئے ممکن نہیں کہ جو جسم کروں کے درمیان ہو گا وہ کروی نہیں ہو سکتا۔ لہذا ضروری ہو گا کہ ایک کرہ دوسرے کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو اور ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ اب ان کروں کی صورت یہ ہے کہ کرہ ارض کے اوپر کرہ آب محیط ہے لیکن بجانب شمال زمین کے تھوڑے سے حصہ سے پانی ہٹ گیا ہے۔

اس میں ایک بڑی حکمت ہے کہ زمین کے لئے آفتاب کا مرکز کل کروں کے مرکز سے علیحدہ بنایا گیا ہے پس آفتاب کے مرکز زمین کے جنوب کی جانب بنایا گیا لہذا تمام رطوبات

لے یونانی فلاسفہ کی تحقیقات کی بنا پر آفتاب کی گردش اور زمین کا سکون تسلیم کیا گیا ہے۔ حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنا پر یہ بیان لکھا ہے۔ آج حکماء یورپ کی تحقیق اس کے خلاف ہے لیکن کچھ ثابت ہو اس علم الہی کی کتاب میں عالم اجسام و افلاک کے بیان سے جو نتائج نکالنا مقصود ہیں ان میں کوئی ہرج و نقصان لازم نہیں آتا۔ فافہم و تدبر بہتر رحم

اُس سمت کو جذب ہو گئیں تو جنوب میں گرمی پیدا ہو گئی اور شمال سے پانی بٹ گیا۔ اس میں بڑی مصلحت یہ ہے کہ زمین میں آبادی ہو اور حیوانات کو رہنے پینے کا موقع ملے۔

کرہ آج کے اوپر کرہ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور کرہ ہوا پر کرہ نار محیط ہے اور کرہ نار پر فلک ازل یعنی فلک ثمر کا کرہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور فلک اول پر فلک ثانی محیط ہے و علیٰ ہذا القیاس تمام افلاک کو کب (ستارہ دار) ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں تاکہ کہ فلک تاسع (ہم) غیر کو کب جس کو فلک الافلاک کہتے ہیں تمام افلاک پر محیط ہو اور فلک الافلاک تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دیتا رہتا ہے۔ لیکن یہ حرکت اُن افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روز میں پورا ہوتا ہے ان تمام کرات میں سے ہر ایک پہنے مافوق کی نسبت زیادہ ثقل آلود اور کم ورت آلود ہے جیسا کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ مکدر ہے اور ایسی ہے جیسے پانی کا پلٹ لیسے ہی پانی ہوا سے زیادہ مکدر ہے اور ہوا آگ سے زیادہ۔ اور کرہ نار بہ نسبت فلک ثمر کے مکدر ہے۔

اسی قیاس پر ہم گمان کرتے ہیں کہ فلک اول سے فلک ثانی زیادہ مصفا ہو گا و علیٰ ہذا القیاس فلک الافلاک جملہ افلاک سے زیادہ مصفیٰ و منور ہو گا۔ موجودات حیوانیہ کا مختصر حال یہ ہے جو مذکور ہوا۔

موجودات کی دوسری قسم روحانیات ہیں یہ اگرچہ جسم نہیں رکھتیں لیکن اُن میں سے بھی بعض بعض پر محیط ہیں لیکن یہ احاطہ روحانی ہے جو روحانیات کے مناسب ہے اس لئے کہ وہ ممکن کے محتاج نہیں۔ اس احاطہ روحانی کے سمجھنے کے لئے ہمیں یہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اُن کا احاطہ احاطہ اشمالِ تدبیر ہے یعنی ایک دوسرے پر اس طور سے احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ محیط احاطہ پر مشتمل ہے اور محیط کی تدبیر و تصویر اُس کے متعلق ہے جس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کی نسبت ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام اجسام کروہی پر احاطہ کئے ہوئے ہیں لیکن اس احاطہ سے ہماری مراد ایسا احاطہ نہیں ہے جیسا ایک جسم کا دوسرے جسم پر ہوتا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ طبیعت تمام اجسام کروہی کو حرکت



دیتی ہے اور ان کا اندازہ و تقدیر اس کے متعلق ہے اور تمام اجسام کی تدبیر و تصور اس کے ذمہ ہے کیونکہ طبیعت قوت الہیہ ہے اور تمام اجسام میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ تمام جسموں پر مشتمل ہے۔ ہر جسم کے ظاہر و باطن کی تدبیر کرتی ہے حتیٰ کہ جسم کا کوئی حال ایسا نہیں جس پر وہ ہمہ وجہ حاوی و محیط نہ ہو۔

اسی طرح قیاس کر لینا چاہیے کہ نفس طبیعت پر محیط ہے اور عقل نفس پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔ جو خوش اور اک و عالی فہم شخص ان احاطات و حانیہ و عالیہ کو سمجھ لے گا وہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے کہ حضرت مدبر و فاضل طبع غلطہ کس طرح تمام موجودات پر محیط ہے۔ اور کس طرح اس ذات اقدس کی تدبیر و تقدیر وجود و کرم جملہ کائنات پر حاوی ہے۔ اب یہ مسئلہ بھی غور طلب ہے کہ مراتب روحانیہ مذکورہ کو جب ایک دوسری کی نسبت ساتھ تصور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز اپنے ماتحت کے اعتبار سے شریف ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے ادنیٰ و کمتر جیسا کہ جہانیا میں ہر ایک جسم اپنے مافوق کے اعتبار سے اسفل و کدر تھا اسی طرح روحانیات میں تصور کرنا چاہیے البتہ یہ وقت ہے کہ روحانیات کے واسطے کدورت کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے لیکن ہم متحیر ہیں کہ ان واسطے کو کتنا لفظ اختیار کریں۔ لہذا ایسے موقع پر روحانیات کو غیر مجسم تصور کر کے شرافت و ذنابت کا قیاس کر لینا چاہیے جیسی کچھ ان کے لئے مناسب لائق ہو۔

موجودات کی دونوں قسموں کا حال مع تفصیل مناسب بیان ہو چکا۔ اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ موجودات روحانیہ چونکہ جسم نہیں ہیں اس لئے محتاج مکان نہیں۔ پس جب ایک دوسرے سے باہم ملتے ہیں تو نہ ان میں کوئی زیادتی ہوتی ہے نہ نقصان۔ اجسام کا یہ حال ہے کہ وہ اتصال باہمی کے وقت مساحت میں زیادہ ہو جاتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ اجسام کا اتصال یا تو اس صورت سے ہو سکتا ہے کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے مختلط

لے آیات کریمہ اندہ علی کل شئی قدیر۔ اندہ علی کل شئی محیط وغیرہا سے یہ مضامین عالیہ و انکشافات و انکشافات فلسفہ برادر ہیں۔ فہد تبرا مترجم

اور قریب ہوں۔ یا اجسام کے کنارے باہم ملیں اور ایک کی سطح دوسرے سے تماس ہو۔  
دونوں صورتوں میں وہ جسم مرکب جو اتصال سے بنا ہر مساحت میں بالضرور زیادہ ہوگا  
اور جہات ثلاثہ (عرض و طول و عمق) میں یا کسی ایک جہت میں ضرور زیادتی ہو جائے گی۔ لیکن  
چونکہ روحانیات طول و عرض سے میسر نہیں اس لئے ان میں اتصال باہمی کے وقت زیادتی  
و نقصان نہیں ہوتا۔

اس دقیق مسئلہ کو ہم ایک حسی مثال سے واضح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ انوار  
کو اکب یعنی آسمان کے تاروں کی شاعیں ظاہر ہے کہ کثیر و بے شمار ہوتی ہیں اور ان سے  
نکل کر ہوا میں ملتی ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ سب انوار ایک دوسرے سے مختلف ہیں  
اس لئے کہ مختلف کو اکب سے نکلے ہیں لیکن کوئی دیکھنے والا یہ گمان نہیں کر سکتا کہ وہ انوار  
ہو یا میں باہم مل جاتے اور ایک دوسرے میں گم ہو جاتے ہیں خواہ جتنے موجود ہیں اس  
صد چند و ہزار چند ہو جائیں۔ اور نہ کثرت کے سبب ان کی مساحت میں زیادتی ہو سکتی ہے۔  
غالباً یہ مثال اس کیفیت کے سمجھنے کے لئے کافی ہوگی کہ قوسے روحانیہ اتصال باہمی  
کے وقت نہ مساحت میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اور نہ ایک دوسرے میں مل کر گم ہو جاتے ہیں  
نہ ایک کے اتصال سے دوسرے کے لئے تنگی یا اختلاط پیدا ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کو دوسری  
مثال سے اس طور پر سمجھنا چاہیے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عقل نفس پر کس طرح محیط و مشتمل ہے۔ اور  
یہ مراتب روحانیہ کتنے ہی کثیر ہوں لیکن کوئی شخص یہ گمان نہیں کرتا کہ کثیر ہونے کی وجہ سے  
وہ مختلط یا متحد ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی جسمانیات میں سے نہیں ہے۔ نہ وہ  
درکات ہیں۔ نہ ادراک کنندہ اور نہ خود تمیز۔ لیکن عقل ان سب کو علیحدہ علیحدہ تیز کرتی ہے۔ اور  
ادراک کرتی ہے کہ ہر ایک کا حال دوسرے سے غیر ہے۔ غور کرو کہ اجزاء بدن میں سے  
ہر جزو میں یہ قوتیں ہوتی ہیں جو اس میں مجتمع ہوتی ہیں۔ قوت غاذیہ۔ قوت ہاضمہ۔ قوت سحر۔  
قوت دافعہ۔ لیکن کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ یہ سب قوتیں متحد یا متصل ہیں۔ اور نہ یہ سمجھتا ہے کہ ایک

دوسرے میں مختلط ہو گئی ہیں۔ یا ایک نے دوسرے کے لئے جگہ باقی نہیں چھوڑی۔ بلکہ ہر شخص اور اک کرتا ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز و معین رہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کسی وقت ضعیف ہو جاتی ہیں۔ اور بعض اُسی طرح قوی رہتی ہیں۔ اور طبیب کو شش کرتا ہے کہ ضعیف قوت کو قوی کر کے اُس کی حالت اصلی پر لائے۔

پس جب ان امور کو تم سمجھ سکتے ہو تو اسی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ نفس جب بدن سے مفارقت کر لیتا ہے تو اُس کے بھی مختلف حالات ہوتے ہیں۔ اور وہ نہ متحد ہوتے ہیں نہ باہم مختلط اور متضایق ہوتے ہیں۔

غالباً اس دقیق مسئلہ کے سمجھنے کے لئے یہ دونوں مثالیں کافی ہوں گی۔ لیکن ہم مزید توضیح کے لئے کچھ اور بھی بیان کرتے ہیں۔

معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک قوت روحانیہ ہے جو تمام عالم اجسام کی تدبیر و تحریک کرتی ہے۔ اور وہ ہمہ جہت جملہ حیاتیات پر حاوی و محیط ہے جس کا نام طبیعت ہے۔ تو فرض کرو کہ جتنا بڑا عالم ہے۔ اور جس قدر موجودات اُس میں ہیں اُس سے صد چند زیادہ ہو جائے اور مخلوقات عالم بھی کثیر و بے شمار ہو جائیں۔ لیکن طبیعت کے احاطہ و تدبیر میں کوئی فرق نہیں آنے کا۔ اور اُسی طرح اُس کے انتظام و تحریک کے واسطے کافی ہوگی بغیر اس کہ طبیعت کی ذات میں کوئی زیادتی ہو۔

یا فرض کرو کہ عالم حالت موجودہ سے بہت چھوٹا ہو جائے اور اشخاص بھی بہت کم رہ جائیں مگر طبیعت کی تحریک و تدبیر میں کوئی کمی یا اُس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آسکتا۔ اسی طرح سمجھ لینا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ نفس جب بدن سے علیحدہ ہوتا ہے تو اُس کے بھی ایسے ہی حالات و کیفیات ہوتے ہیں۔

یہاں ناظرین کو یہ شبہ ہو گا کہ نفوس مختلف ہیں۔ کوئی شریہ ہے اور کوئی نیک کوئی شقی اور کوئی سعید۔ اور درجات نفوس بھی مختلف و متفاضل ہیں۔ پس ان نفوس کا مفارقت بدن کے

بعد کیا حال ہوگا۔ اور دنیا میں جو کچھ مساوت و شقاوت بدن میں رہ کر حاصل کی ہو اُس کے اعتبار سے نفوس کا کیا انجام ہوگا؟ ہم اس غلطی کے متعلق چند باتیں بطور تشریح کے اور بیان کرنا چاہتے ہیں بعد ازاں اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے ہم نے طبیعت اور نفس اور عقل کا جب ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ یہ تینوں ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں تو ان کے مقامات و درجات مختلفہ کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اب سننا چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک کے مقامات و مراتب متفاوتہ کی یہ شان ہے کہ ہر مرتبہ اپنے مافوق و ماتحت مراتب سے ایک خاص نسبت رکھتا ہے۔ مرتبہ افضل اپنے مافوق پر محیط نہیں ہے۔ یعنی اپنے سے اعلیٰ مرتبہ کا اُس کو علم نہیں ہوتا۔ اور اُس کا کوئی حال سوائے اس کے کہ اُس کا بھی کوئی وجود ہے نہیں جانتا اور مرتبہ اعلیٰ اپنے ماتحت مراتب کی حقیقت پر مطلع رہتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کو نفس ناطقہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ چونکہ نفس اُس کو فیض پہنچاتا ہے اور طبیعت کو اُس کی احتیاج رہتی ہے اس لئے وہ صرف یہ جانتی ہے کہ نفس کا وجود ہے۔ لیکن نفس طبیعت پر اپنے علم سے محیط ہے اور اُس کو امداد و فیض پہنچاتا ہے۔ ایسا ہی نفس کا حال عقل کے نزدیک ہے اور عقل کا جناب باری تعالیٰ کے نزدیک اس لئے جناب باری کے متعلق کسی قسم کا علم سوائے اُس کی نیت و وجود کے کسی کو حاصل نہیں ہوتا اور اُس بھی اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اُس جناب کی احتیاج ہے۔ اور عقل علی الدوام اُس سے فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔

نفس کے علم کا جو حال ہم نے بیان کیا اُس کی یہ صورت ہے کہ نفس ہمہ وقت حرکت کرتا رہتا ہے۔ اور چاہتا ہے کہ وقوف و اطلاع حاصل کرے۔ اثناء حرکت و رویت میں اُس کو وقوف مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی کچھ مانگے اور کوئی اُس کو طلب سے زیادہ عطا کر دے پس نفس اُس علم کو اخذ کر لیتا ہے بغیر اس کے کہ معطل کی صورت کو معلوم کرے اور جانے کہ کیسے عطا کیا۔ نفس کی حرکت کبھی غیر مستقیم ہوتی ہے یعنی کبھی نفس بیہوشی میں گرفتار و مبتلا ہوتا ہے تو طلب کے

وقت حرکت مضطرب کرتا ہے۔ جیسے مغلوب (قلج زدہ) کی حرکت کہ سیدھا چلنا چاہتا ہے اور ٹیڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر نفس اس طور کی حرکت غیر مستقیمہ نہ کیا کرتا تو ہمیشہ اُس کے ادراکات صحیح ہوتے۔ لیکن اسی وجہ سے اکثر اُس کے ادراکات میں خطا ہو جاتی ہے ورنہ عقل مفیض کی جانب سے کوئی نقصان و خطا واقع نہیں ہو سکتی۔

اب ہم اُس شبہ کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ شریر تکب نفوس کا کیا انجام ہوتا ہے۔

طبیعت و نفس و عقل کے جس قدر درجات و مقامات ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ ہر مقام کو اپنے مافوق مقام کی اطلاع نہیں اور اپنے ماتحت درجات پر محیط و مطلع ہوا و بقدر استحقاق و استعداد ہر ایک کو فیض پہنچا رہتا ہے۔ مثلاً نفس سعید کے درجات میں سے ہر درجہ دوسرے سے متناسب و متشکل ہے پس ہر مقام و مرتبہ ہمیشہ لذت و راحت میں رہتا ہے اس کے اتصال مراتب کے بسبب کمال صورت حاصل ہونے اور جو ارخداوندی سے فیضان کا ہتھکڑا کرنے سے چولذت و سعادت ہوتی ہے وہ ابدی و دائمی ہے۔

ایسے ہی نفس سعید کی ضد نفس شریر و شقی ہے۔ نفس شریر اپنی صورت شریر سے کامل ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز کی صورت اُس کا کمال ہے۔ اور چونکہ فیض خداوندی اُس سے منقطع ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ناقابل فیضان و غیر مستعد روحانیت ہے اس لئے ہمیشہ ایذا و تکلیف میں رہتا ہے جو اُس کی ذات کا مقتضایہ۔ اور کبھی عذاب و الم اُس سے منقطع نہیں ہوتا۔

اب ہم جس سعادت کا پہلے ذکر کر آئے ہیں یہاں اُس کی تشریح کرتے ہیں۔ سابقہ بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ مراتب بظاہر مراتب علیا کے لئے سعادت نہیں ہوتے بلکہ اسفل کی سعادت اعلیٰ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ سعادت مرتبہ اعلیٰ میں تام و کامل بلکہ خالص ہوتی ہے۔ اور مرتبہ اسفل میں ناقص و غیر خالص ہوتی ہے۔ گویا کہ اعلیٰ کے سایہ کی مثل ہوتی ہے۔

پس اس تمام تشریح و تقریر سے معلوم ہوا کہ ہم کو یہ سمجھنا اور اعتقاد کرنا چاہیئے کہ ہم لوگ

جن باتوں کو سعادت سمجھتے ہیں بجا لیکہ ہمارا تعلق جسم و بدن سے قائم ہے اور جن اشیاء میں اپنے حواس کے ذریعہ سے لذت پاتے ہیں وہ فی الحقیقت مراتب مافوق کے سایہ و نصیر کی مانند ہیں۔ اور سعادات علیا حقیقت میں سعادت نام و کامل ہیں، اگرچہ ہم اچھے طور پر ان کو تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اور ان ہی مراتب عالیہ سے فیضان بھی ہوتا ہے۔

اور جیسے ہم دورہ فلک کو پہچانتے اور اس کی مقدار سعادت کو جانتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کی سعادت کو ہماری سعادت سے کوئی مناسبت نہیں۔ ایسے ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری سعادتیں فلک کی سعادتوں کے مقابلہ میں بالکل ذلیل و حقیر بلکہ ہیچ ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم رحم مادر میں جنین تھے اور جب ہم طفولیت و رضاع کی حالت میں تھے اُس وقت جن باتوں کو سعادت سمجھتے تھے اور ان کی مفارقت ناگوار تھی آج اُن کے تذکرہ سے ہم کو نفرت و کراہت ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب ہمارے نفوس بدن جدا ہو جائیں گے تو آج جن امور کو ہم سعادت محض و لذت خالص جانتے ہیں اُس وقت اُن کو حقیر و ادنیٰ سمجھنے لگیں گے۔

اسی طرح چونکہ اُس وقت نفس کدورت طبعیت و جمانیت سے خالص و مصفا ہو جائے گا تو وہ ایک ایسا وجود حاصل کرے گا جو وجود انسانی و مرتبہ بشری کے اعلیٰ و افضل ہوگا۔ اور اُس وقت اُس کی سعادت اُس کے اُن احوال کے مطابق ہو گی۔ نفس کی تہیہ چوزہ مرغ بہت صاف ہے کہ اول بھینہ میں ہوتا ہے، اور جب اپنی صورت کی تکمیل کر لیتا ہوا انڈی کا چھلکا اپنے اوپر سے اتار کے پھینک دیتا ہے اور ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو پہلے سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ ایسے ہی نفس کو بعد مفارقت بدن ایک ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس سے وہ بقدر اکتساب خود لذت پاتا ہے یعنی اشیاء عالم کے تصور کی بنا پر شقی و سعید ہو جاتا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ایک فعل خاص و ذاتی (حرکت الی الاعلیٰ) ہے جو اُس کی تکمیل کرتا اور سعادت کی طرف لے جاتا ہے۔ اور اُس فعل خاص کی ماہیت و کیفیت بھی بیان

کر چکے ہیں پس جب نفس کے اس فعل خاص میں کوئی مانع پیدا ہو جاتا ہے تو اُس کو تحصیل سعادت سے روک دیتا ہے اور خارج ہوتا ہے۔ اور یہ روک اُس کے اپنے مرتبہ و درجہ سے متنزل کا باعث ہوتی ہے۔ اور جس قدر تنزل و انحطاط نفس کو ہوتا ہے اُسی قدر شقاوت حاصل ہوتی ہے۔ کبھی یہ انحطاط حقوڑا سا ہوتا ہے جو حد سعادت سے اُس کو خارج نہیں کرتا۔ اور کبھی بہت ہوتا ہے کہ سعادت سے خارج کر کے حد شقاوت میں پہنچا دیتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جو چیز نفس کو اُس کی سعادت سے روکتی ہے وہ جو اس کے ادراکات و لذائذ کی محویت ہے۔ اس واسطے کہ امور خارج عن الجواس بذریعہ جو اس کے نفس سے متصل ہوتے ہیں۔ اور جو اس نفس کو شہوت یا غضب کی طرف متوجہ کرتے اور ابھارتے ہیں۔

یہ دونوں نفوس شہوانی و غضبی بدن کے فساد کے ساتھ فاسد ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں ہی بولی و صورت جسمیہ سے بنے ہیں۔ مگر جب خواہش جو اس و محسوسات پر غالب آتی اور پھیلتی ہے تو نفس کو لذات بدن کی طرف مشغول ہونے کی تحریک کرتی ہے جیسے لذات طعام و لباس و نکاح وغیرہ۔ اور جب غضب پھیلتا ہے تو نفس کو انتقام کی طرف حرکت دیتا اور آادہ کرتا ہے اور طلب کرتا و عزت و ریاست اور محبت خلیفہ تسلط وغیرہ میں مشغول کرتا ہے لیکن یہ تمام خواہشات نفس کو غلطی میں ڈالنے والی اور اُس کی حرکت مخصوصہ سے (جو اُس کے لئے ذاتی ہے) روکنے والی ہیں۔ اور یہ تمام خواہشات مذکورہ بالا مرتبہ و ملمع کے طور پر ہیں۔ ان کی فی نفسہ کوئی حقیقت نہیں ہے چنانچہ ہم حکیم افلاطون کی شہادت سے بیان کر چکے ہیں کہ وہ ان کو وجود کے نام کا اہل بھی نہیں سمجھتا پس جب وہ موجود بھی نہیں کہلائی جاسکتیں تو ان کی کیا حقیقت ہوگی۔

یہ خواہشات نفس کو اپنے کام سے معطل کر دیتی ہیں اور سعادت سے روک دیتی ہیں اور نفس کے واسطے پرے اور حجاب پیدا کر دیتی ہیں۔ جیسے آئینہ کو زنگ لگائے تو اُس کے اکمال کو مانع ہو جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر ان خواہشات سے بمقتضائے حکم عقل کام لیا جائے اور احکام شرعی

کی پیروی اختیار کی جائے تو نفس کو تھوڑا سا احتیاط ہوتا ہے اور سعادت سے خلع نہیں ہوتا۔  
 کیونکہ ایسی حالت میں عقل نفس کی مشیر و حاکم ہوتی ہے۔ ہر کام اُس کے حکم کے مطابق ہوتا ہے  
 وہ شہوت و غضب پر بھی غالب ہوتی ہے اُس وقت عقل مثل بادشاہ کے ہوتی ہے اور یہ نفس  
 شہوانی و غضبی مثل غلام و نوکر کے جو بادشاہ کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں اور اگر نفس خواہشات  
 میں منہمک و مشغول ہوتا ہے تو خواہشات عقل پر غالب آجاتی ہیں اور خود عقل سے ایسے وقت میں  
 تحصیل خواہشات کی تدابیر میں مدد لی جاتی ہے۔ یہ حالت نہایت خوفناک ہے۔ اس میں فتن و فحور  
 و انواع معاصی کی حرص بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس میں مرضی خداوندی کے خلاف اطاعت عقل  
 سے خلع ہو کر دائمی وبال اور ابدی عذاب میں گرفتار ہوتا ہے عقل ہی پہلا پیغمبر ہے جو خدا نے  
 اپنے بندوں کی طرف بھیجا ہے۔ اور اس کی نافرمانی کا نتیجہ جو رازِ ایزدی سے ہمیشہ کے لئے محروم  
 ہو جانا اور شقاوتِ دائمی میں گرفتار ہونا ہے مباحثِ فلسفہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے مناسب  
 جو راحت حاصل ہوتی ہے اُس کا نام لذت جسمانی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ راحت حقیقی راحت  
 نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی کا گلا پھٹا ہوا ہے جب تم نے اُس کا بند ڈھیل  
 کر دیا اُس کو راحت معلوم ہوئی۔ لیکن وہ حقیقی راحت نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی گلا تو بندھا ہوا ہے  
 صرف بندھن ڈھیل ہو گیا ہے۔ اس مضمون کی تفصیل و تشریح فلسفہ میں اپنے موقع پر ہو چکی  
 ہے اس کتاب میں اُس کا بیان ہمارے مقصود اختصار کے خلاف ہے۔ یہ مضامین دقیقہ و غامض  
 آخرِ فلسفہ کے مضامین ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اکثر لوگوں کی فہم سے باہر ہے۔ اس لئے کہ عامۃً الناس  
 جو اس ظاہری کو جانتے ہیں یا وہم کو جو جو اس کے ساتھ لازم ہے اور ادراکِ جزئیاتِ کثیرہ  
 پس جو چیز جو اس و وہم کے ذریعہ سے نہ حاصل ہو وہ عوام کے نزدیک باطل ہوتی ہے۔ اُس کی  
 طرف وہ مطلق التفات نہیں کرتے اس واسطے کہ اُن کے پاس وہ آنکھ ہی نہیں ہوتی جو ایسے  
 امور کا ادراک کر سکے۔

دوسرے اُن لوگوں کے اور حقایقِ اصلہ کے درمیان جو اس کے حجاباتِ کثیفہ حائل



ہوتے ہیں اس لئے وہ حقایق کو خرافات و باطل سمجھتے ہیں اور اس نا سمجھی کے سبب اہل بصیرت  
دار باب عقل کو ان کے حال پر رحم آتا ہے۔ جیسے اعلیٰ لہل نظر کے نزدیک قابل رحم ہوتا ہے۔  
چونکہ عوام حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ضروری ہے کہ جو بات اس قطع کی ان کو سمجھانی  
ہو اُس کے واسطے محسوسات کی تشبیہ لانی چاہیئے۔ اور ضرب الامثال سے کام لینا مناسب ہے  
تاکہ ان کو تسکین ہو جائے ورنہ وہ اُس حقیقت کو بیکار و باطل سمجھ کر نظر انداز کر دیں گے۔

اسی بنا پر بعض حکماء نے کہا ہے: ان العامة یحسبون الذی ہو حقیقۃ کاشی وحبیب  
الذی ہو کاشی شئیًا یعنی عوام حقیقت کو لاشے سمجھتے ہیں اور لاشے کو شے جانتے ہیں۔ یہ  
کلام افلاطون کے قول سے قریب المعنی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اس لئے کہ تم نے  
ہمیشہ دیکھا نہ ہو گا کہ عوام سے جب معقولات مجرودہ عن المادہ کی کوئی کیفیت بیان کرو تو وہ  
فوراً کہہ دیتے ہیں کہ یہ کسی معدوم کی صفت ہے۔ یا یہ شے غیر موجود اور لاشے ہے۔

مگر میں نہایت یقین و وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہ ان کا غلط خیال ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ  
اُس شے معقول و مجرد کو جو اس میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ وہاں نہیں ہے۔ باقی وہ فی نفسہ موجود  
صحیح رکھتی ہے۔ یہ لوگ چشم بصیرت ہی نہیں رکھتے کہ اُس کا ادراک کر سکیں۔ سوائے اس کے  
کیا چارہ ہے کہ جیسے کہ مراد رزاد کو معذور سمجھ کر رہنمائی کی جاتی ہے ایسے ہی ان پر رحم کیا جائے  
اور ان کو بقدر استعداد و لیاقت ہدایت کی جائے۔

یہ کام حضرات انبیاء علیہم السلام کرتے ہیں کہ مخلوق سے کیسی کسی تکلیفیں اور مضیبتیں اٹھا کر  
تلقین تو حید کرتے ہیں اور خدا پر ایمان لانے اور اُس کو ایک جاننے کی ہدایت کرتے ہیں مگر  
وہ لوگ اپنی بلاد عقل و غیادت ذہن کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں کہ خدا جو تمام عالم کا خالق  
ہے نہایت جیم و تنومند ہو گا۔ ایک بڑے تخت پر بیٹھا ہو گا۔ اُس کے ہزاروں لاکھوں خدام  
اُس کے سامنے کھڑے ہوں گے وغیرہ وغیرہ۔

اور ان سے اعلیٰ طبقہ کے لوگ بھی ذات ایزدی کے لئے مخلوقات کی صفات و اہماء

منسوب کرتے ہیں۔ اگر عوام ہند کو وہ معانی و حقایق مجرہ بتائی جائیں تو وہ کہنے لگیں کہ تو خدا ذات باری موجود ہی نہیں اور یہ سب ڈھکوسلا ہے۔ اسی مجبوری سے علما و حکماء نے ارشاد فرمایا ہے کہ ایسے بھال کو اپنے حال پر چھوڑ دو۔ اور جو کچھ وہ خدا کو سمجھتے ہیں اُسی پر رہنے دو۔ ورنہ اُن کو معافی و قیقتہ تلقین کئے جائیں گے تو وہ ذات کے بھی منکر ہو جائیں گے۔

اے خدا! تو بندوں کی عجز و طاقت کو اچھی طرح جانتا ہے اور ہر ایک کی وسعت و علم و معلومات کو پہچانتا ہے۔ سب پر بخشش و رحمت فرما۔ آمین

## مسئلہ ثالثہ نبوت کے بیان میں

### فصل اوّل

اس فصل میں موجودات عالم کے مراتب کا بیان ہے اور یہ کہ بعض مراتب بعض سے متصل ہیں چونکہ ہمارا مقصود ہے کہ مسئلہ نبوت کا بیان کریں اس لئے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کیا جائے اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد و تکوین سے ہے اُس کو ظاہر کیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالیٰ نے ہر ایک موجود کو بقدر اُس کے استحقاق و قابلیت کے وجود و کمال سے بہرہ اندوز فرمایا ہے اور اُس عادل حقیقی نے جس کسی کو جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت و استعداد دیا ہے۔ نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتداء سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبہ نبوت کا بیان ہم کو اس وقت مقصود ہے اس لئے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو اُس سے اعلیٰ ہیں یا ادنیٰ سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقصد اصلی خوب واضح اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یہ مقدمات اپنے موقع پر ثابت ہو چکے ہیں اور عالمان فن و دلائل قویہ کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں اور کل ایک ہے یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لے کر فلک ثنیم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزاء مختلفہ رکھتا ہے۔

کل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عالم کون و قساد جس میں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا وہ عالم جس میں کون و قساد یعنی تغیر و تبدل حیات و ممات نہیں ہوتے۔ وہ آسمان و کواکب کا عالم ہے کہ اُن کی ترکیب و نہایت اس قطع کی واقع ہوئی ہے کہ آسمانوں کے درمیان کوئی شکاف یا فرقہ نہیں ہے اور نہ وہ تغیر و تبدل ہے۔ یہ مسئلہ علم ہیئت میں بدلائل قاطعہ ثابت ہو چکا ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اِصال اُن اجسام کا جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں مشاہدہ سے ثابت ہے ایک فرقہ خلا کا قائل ہوا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ ایسا بعد یا یا جاتا ہے جس میں کوئی جسم حائل بعد نہیں ہے۔ لیکن یہ قول طبعیات میں بدلائل قاطعہ باطل ہو چکا ہے۔ حکمت بالغہ الہی نے موجودات عالم کو ایک دوسرے سے اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے مل کر موجودات کی ایک سلسلہ مسلسل و منتظم تیار ہو گئی ہے۔ گویا کہ مشاطہ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ اور عجیب ترتیب کا ایک ہار بنا دیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔ عناصر کے ملنے سے جو پہلا مرکز عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا۔ اور نبات جماد سے اس اعتبار سے ممیز و علیحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہے اور غذا حاصل کرتی ہے۔ اس اثر کے اعتبار سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں۔ لیکن ہم نبات کے تین مرتبہ قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ۔ اوسط۔ ادنیٰ۔ یہ تقسیم مراتب اس لئے ہے کہ ہمارا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ اور تمام مراتب ذہن نشین ہو جائیں ورنہ مراتب نبات بے شمار ہیں اور اُن میں سے ہر ایک سے بے انتہا اغراض وابستہ ہیں بلکہ ان ہر سہ مراتب کے درمیان میں بھی کثیر مراتب مندرج و مشتمل ہیں۔

پہلا مرتبہ نبات کا یہ ہے کہ خود بخود زمین سے اُگے۔ تخم ریزی کی ضرورت نہ ہو اور نہ اُس کی بچائے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگل کے معمولی گھاس پھوس یہ مرتبہ نبات کا جماد کی مثل ہے۔ اس میں اور جماد میں صرف اس قدر فرق ہے کہ بخت اُس ضعیف حرکت کے صورت نباتی اختیار کی اُس نے نفس کا اثر قبول کیا ہے یہ اثر شریف دیگر

نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ بعض نباتات اُگتے ہیں اُن میں شاخیں نکلتی ہیں اور وہ اپنی حفاظت نوع بذریعہ تخم کے کرتے ہیں۔ ان نباتات میں حکمت خداوندی کا اثر اقل الذکر سے بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ یہ تمام نباتات مرتبہ اولیٰ میں ہیں۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اُن میں ایسے درخت پائے جاتے ہیں جن میں تنا اور پتے اور پھل ہوتے ہیں اُن پہلوؤں کے ذریعہ سے اُن کی حفاظت نوع ہوتی ہے۔ اُن درختوں کے واسطے باغیاں کی ضرورت ہوتی ہے جو اُن کو لگاتا اور پرورش کرتا ہے اور حفاظت رکھتا ہے۔ تب کہیں وہ بار آور اور سرسبز ہوتے ہیں۔ نباتات میں یہ مرتبہ اور سطح لیکن اس مرتبہ سطحی میں بھی مختلف اقسام و مراتب ہیں۔ مثلاً بعض ایسے ہیں جو مرتبہ اولیٰ سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیروں میں یا بن میں پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ اُن میں تخم بھی ہوتا ہے اور دیگر صفات بھی ہوتے ہیں جن کے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں لیکن اُن کو نصیب کرنے اور باقاعدہ خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں۔

اس صنف اشرف و بہتر اور درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ نسبت دیگر اصناف کے زیادہ پایا جاتا ہے جیسا کہ زمینوں۔ انار۔ انجیر۔ بھی۔ سیب وغیرہ کہ اُن کی پیدائش اور بقاء نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے اور تشو و نما کے واسطے عمدہ ترین۔ شیریں پانی۔ اچھی ہوا ضروری ہے تب کہیں ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قائم رہ سکتا ہے اب یہی اثر تدریجی ترقی کر کے خرما کے درخت میں بغایت شرف منہور کرتا ہے۔ اور نبات کو مرتبہ اعلیٰ پر پہنچاتا ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے ذرا بھی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوان اختیار کرنے۔ خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے مشابہت کثیرہ و نسبت قویہ پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک تو مثل حیوانات کے اُس میں زرا و مادہ ہوتے ہیں۔ دوسرے بارور ہونے کے لئے زکوٰۃ سے ملا تا ضروری ہے۔ اس ملائے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کی مثل ہے۔ تیسرے خرما کے درخت میں علاوہ جڑ اور گوں کے ایک پتھر مثل دماغ حیوانات کے ہوتی ہے

جس کو اردو میں کچور کا گودا کہتے ہیں۔ یہ اُس کے لئے ایسی ضروری سہ ہے کہ اگر اُس کو کوئی آفت لاحق ہو تو درخت خراب تلف ہو جائے بخلاف دیگر اشجار کے کہ اُن کا صرف ایک ہی مبداء ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم رہتی ہے جب تک بڑھ رہی درخت بھی رہیگا ورنہ فنا ہو جائے گا مگر درخت خراب کے لئے دو مبداء ہیں۔ ایک جڑ اور ایک تاج (کچور کا سفید گودا) جو اُس کے تنے میں سے نکلتا ہے۔

جو حقیقی مشابہت یہ ہے کہ خراب کا تنہ جس کو عربی میں طلع اور اردو میں کچور کا پھول کہتے ہیں بویں حیوان کی منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اسی سے تلقیح کی جاتی ہے علاوہ ازیں غنسل میں بہت سی مشابہتیں حیوانات کی پائی جاتی ہیں جن کا حصہ و شمار کتابوں میں موجود ہے لیکن یہاں اُن کے تذکرہ کا بوجہ اختصار موقع نہیں ہے۔

ان ہی وجوہ کو مد نظر رکھ کر جناب سرور عالم صلعم نے کس لطیف پیرایہ میں فرمایا ہے

اَلْکُوْمُ وَاَعْمَلُکُمُ الْاَنْحَلَةَ فَارْتَحَا خُلِقَتْ مِنْ بَقِیَّةِ طِیْنَةِ اٰدَمَ یَعْنِیْ تَمَّ اِیْنِیْ بَھُوْیْ کَھُوْیْ کِیْ تَعْلِیْمُ وَ تَکْرِیْمُ کَرُوْا اِسْ لَیْکَ وَہ اَدَمُ کِیْ بَھُوْیْ مَیْیْ سَے پیدائی گئی ہے۔

یہ ظاہر ہو چکا کہ نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نباتات سے ترقی کر کے اُفقی حیوانات میں پہنچ جائے۔ اور نبات کا آخری مرتبہ اگرچہ اشرف مراتب نبات ہے۔ لیکن حیوان کے مرتبہ میں سب سے کم تر ابتدائی مرتبہ بڑے جسم جب اپنے تمام مراتب نبات بلکہ مرتبہ اخیرہ نبات سے بھی ترقی کرتا ہے تو اُس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ زمین سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اُس جسم کو نبات کی مثل اپنے بقا و قیام کے لئے جڑوں کی زمین میں قائم و ثابت رہنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اُس کو حرکت اختیار یہ حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ حیوانیت کا اولین و کمترین مرتبہ ہے مگر نبات کے اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے۔ لیکن یہ مرتبہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک جس کا ضعیف سا اثر اس میں ظاہر ہوتا ہے یعنی صفحہ جس جس پر غم کہتے ہیں اس مرتبہ میں پائی جاتی ہے۔

اس مرتبہ حیوانیت کی مثال مہندس دہسپی اور دیگر جانوران صدنی ہیں جو کہ تھروں اور

دریاؤں کے کناروں پر ہوتے ہیں۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحبِ حس ہونا اس درجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انھیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اٹھالے تو وہ اپنی جگہ سے غلط ہو جاتے ہیں اور اٹھ آتے ہیں۔ اور اگر دیر میں پکڑے اٹھانا چاہو تو اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چمٹ جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے حسِ لمس سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہیں کوئی پکڑ رہا ہے اور ہماری جگہ سے غلط نہ کرنا چاہتا ہے لہذا وہ جگہ پکڑ لیتے ہیں اور چمٹنے کے سبب اُن کا اٹھانا اور وہاں سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے۔ چونکہ اُن میں مشابہت بناتی بہت ہے اور افاق نباتات سے زیادہ قریب ہیں اس لئے نقل مکان کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی ضعیف ہو جاتے ہیں اور تھوڑی سی حیات برائے نام اُن میں رہ جاتی ہے۔ پھر اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل و حرکت بھی ہوا و قوت حس بھی قوی ہو جیسے کیڑے مکوڑے اور پرولنے اور بہت سے رینگنے والے جانور۔

اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفسِ ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جس کے چار حواس ہوں جیسے خلد (ایک قسم کا اندھا چوہا) جس میں سولے حسِ بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں۔ یا بعض اور جانور جن میں کوئی حاسہ ہوتا ہے اور کوئی نہیں حیوان اس درجہ سے ترقی کر کے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے کہ اُس میں حسِ بصر ہوتی ہے مگر ضعیف جیسے نل (چینی)، اور نخل (شہد کی کھٹی)، اور دیگر حیوانات جن کی آنکھیں بوت کے مشابہ ہوتی ہیں اور اُن میں پلکیں اور پوٹے جو اُن کی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکیں نہیں ہوتے اس کے بعد جب نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جس کے حواس خمسہ درجہ ہوں۔ باوجودیکہ جو اس خمسہ بھی حیوان کے مختلف مراتب کے ہیں بعض غبی ہوتے ہیں جن کے حواس اچھی طرح کام نہیں دیتے۔ اور بعض کے حواس لطیف و ذکی ہوتے ہیں کہ جس طرح اُن کو تعلیم و تادیب کرویسے ہی سیکھ جاتے ہیں اور امر و نہی کو قبول کرتے ہیں اور ادراک و تیز بینی ہندو رکھتے ہیں جیسے ہایم میں گھوڑا اور طیور میں باز۔

اس حالت سے ترقی کر کے حیوانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتا ہے جو مرتبہ انسانی کے قریب ترین ہے اور اگرچہ یہ مرتبہ بہا ایم میں عام مراتب سے اشرف و افضل ہے لیکن مرتبہ انسانی سے کمتر اور ادنیٰ و ذلیل ترین ہے جیسے بندر اور مثل اُس کے دیگر حیوانات کہ صورت میں بالکل انسان سے مشابہ ہوتے ہیں اور ان میں اور انسان میں بہت فرق و افرق ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے ذرا تجاوز و ترقی کریں تو مرتبہ انسانیت میں آجائیں اب حیوان میں نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا۔ فہم و تیز بینی آئی۔ اور ذرا ذہنی باتوں کو اچھی طرح سمجھنے لگا۔ قدیمی راست ہو گیا یعنی انسان بن گیا کہ تمام حیوانات کا قدر جھکا ہوا ہے اور چار ہاتھ پاؤں پر کھڑے ہوتے ہیں مگر انسان صرف دو پاؤں پر سیدھا کھڑا ہوتا ہے، اچھی باتوں کی ہدایت پانے لگا۔ تادیب و تعلیم کو سمجھ کے ساتھ حاصل کرنے لگا اور اُس میں ایک نوع کی استعداد آگئی۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملہ مراتب بہا ایم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب انسانیت میں سب سے ادنیٰ و اخس نہیں ہے۔ انسان کامل کی طرف نسبت کر کے ملاحظہ کریں تو ادنیٰ ترین مراتب ہوا ہے یہ مرتبہ اگرچہ مراتب انسانی سے ہے لیکن ذمہ بہا ایم میں شمار کرنے کے قابل ہے۔ ایسے انسان اخصا شمال و جنوب اور اُس کے نواح وغیرہ میں بستے ہیں جیسے زندگی جو زنگھتان کے آخری حصہ میں رہتے ہیں اور مثل اُن کے دیگر بہا ایم صفت انسان جو بعض جزائر میں پائے جاتے ہیں۔ ان وحشیوں میں اور بہا ایم کے مرتبہ اخیرہ مذکور میں زیادہ فرق نہیں کیونکہ یہ لوگ بھی اپنے منافع کو پورے طور پر تیز نہیں کر سکتے۔ نہ اُن میں قبول علم و حکمت کی قابلیت و استعداد ہے اس لئے اپنے ہمسایہ قوموں سے جو مذہب و تعلیم یافتہ ہوں وہ کسب فضیلت نہیں کر سکتے اور مذہب و تعلیم یافتہ نہ ہونے کے سبب پست حالت میں رہتے ہیں۔ اس لئے تعلیم یافتہ و قوی اقوام ان مثل بہا ایم کے غلامی کی خدمت لیتے ہیں۔ اور فی الحقیقت خدمت نگاری و غلامی کے سوا اور کسی قسم کی ترقی کا نہیں صلاحیت ہی نہیں۔

اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ تعلیم ثالث و رابع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کیسے کامل العقل ذہن فہم طبع ہوتے ہیں

ہر قسم کی صفت و معرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف علوم و حقائق و فنون لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دستگاہ ان کو حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکل و اعلم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر سلیم و راسخ و متیقم کو سبب مشہور زماں و یکجا بدو راں ہوتے ہیں۔ ایسے سر بیع الادراک و قوی الحدس ہوتے ہیں کہ حالات آئندہ و اختیار مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں۔ روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوتی ہے کہ غیب کی باتیں گو یا ایک باریک پردہ کے پیچھے دیکھ رہے ہیں۔

جب انسان اس مرتبہ بشرف تک پہنچ جاتا ہے تو اُن کو ملائکہ کے متصل و قریب ہو جاتا ہے۔ ملائکہ سے ہماری مراد وہ جو نہیں جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مرتبہ انسان اور مرتبہ علیین میں بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ انسان ترقی یافتہ جلد حاصل کر لیتا ہے۔

فصل آئندہ میں ہم تفصیل کے ساتھ عالم صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور اُن کے باہمی اتصال کا حال بیان کریں گے۔ اور یہ بھی بتا دیں گے کہ انسان کے جو اس وقویٰ اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجہ ملکی کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔ اور ملائکہ سے ہتھٹھا دستداد کرتے رہتے ہیں۔

آئندہ بیان سے ناظرین والا تمکین کو اُن کی انسانیت کی انتہا اور اُس کے غایت شرف و علوم مرتبت کا اندازہ ہو گا۔ اور معلوم ہو گا کہ روح کا اتصال جس کو قرآن مجید میں روح قدس فرمایا گیا ہے، کس طور پر واقع ہوا ہے۔ نیز ہمارے آئندہ بیان سے تمام موجودات کے مراتب مختلفہ ناظرین کے ذہن نشین ہوں گے۔ اور ہم بتائیں گے کہ درجہ رسالت و نبوت کس درجہ اشرف و افضل ہو انشاء اللہ تعالیٰ۔



## فصل دوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ انسان عالم صغیر ہے اور اُس کی قوتیں ایک دوسرے سے اتصال رکھتی ہیں

ہم کو یہ ثابت کرنا ہے کہ عالم کبیر یعنی اس عالم میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں مثلاً عناصر اربعہ اور ویرانی اور آبادیاں اور بحر و بر اور دشت و پہل اور جادات و نباتات و حیوانات غرض تمام چیزیں انسان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ گویا کہ انسان ایک چھوٹا سا عالم ہے۔ اور ان تمام اشیاء عالم سے مرکب ہو۔ بعض اشیاء اُس میں ظاہری طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض مخفی ہیں یہاں اس دعویٰ سے متعلق ہم مختصر بیان کریں گے جس سے ناظرین ارباب فہم و یقین بالا جمال اس مسئلہ کو ذہن نشین کر لیں تاکہ فصول آئندہ میں جو امر نبوت کا بیان ہم کرنا چاہتے ہیں وہ سمجھ میں آ سکے۔ ورنہ یہ تمام مضامین ایسے دقیق و وسیع ہیں کہ ہر ایک فصل کے مضمون کے لئے ایک ایک کتاب درکار ہو۔ لیکن اس کتاب میں تشریح کی گنجائش نہیں لہذا بالاختصار بیان کیا جاتا ہے۔

انسان چونکہ مرکب ہو اس لئے یہ ممکن نہیں کہ عناصر بسیط بحالت بساطت و انفراد اُس میں پائے جاویں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بساط فوراً انسان کو تحلیل کر کے معدوم کر دیتے مثلاً جزو ناری اگر بدن انسان میں بحالت بساطت آتا تو دوسرے اجزاء کو جو بدن میں موجود تھے جلا دیتا اور تحلیل ہو کر وہ سب اجزاء اپنے اپنے مرکز پر جا پہنچتے۔

ایسے ہی باقی عناصر کو قیاس کرنا چاہیئے کہ وہ بھی بسیط ہو کر مرکب بدن میں پائے جاتے تو یہی حال ہوتا۔ ہم نے آگ کو اس لئے مثال میں پیش کیا کہ اُس کا فعل ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام عناصر مرکب ہو کر انسان میں پائے جاتے ہیں۔ اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بدن انسان میں بعض اشیاء ایسی ہیں جو حرارت و سبوت میں تارکی قائم مقام ہیں اور بعض سردت و سبوت میں ارض کے بجائے ہیں۔ بعض حرارت و رطوبت میں ہوا کے قائم مقام ہیں بعض

برودت و رطوبت میں پانی کے جگہ ہیں۔

بدن میں ناری کی قائم مقام مرارہ (پتا) ہے جو جگر کے ساتھ لٹکا ہوا ہے کیونکہ وہ جاریا میں ہے اور مزاج کی جو غلط ہے یعنی صفراء اُس کا مقرر مقام یہی ہے۔ اور حرارت و یبوست کا اثر تمام بدن کو اس سے ہی پہنچتا ہے۔ ارض کے قائم مقام طحال ہے کہ اُس کا مزاج یار دیاں ہے اور دُشیا اس مزاج کے غلط یعنی سودا کا مقرر ہے اور سارے بدن کو اُسی سے اس غلط کا حصہ سب ضرورت تعلیم ہوتا ہے۔

ہوا کی جگہ خون ہے جو رگوں میں جاری رہتا ہے کیونکہ اُس کا مزاج حار و رطب ہے جو ہوا کا مزاج ہے پانی کے بجائے بلغم ہے جس کا مزاج بار و رطب ہے۔ لیکن بلغم کی کوئی جگہ مقرر نہیں جیسے دیگر اخلاط کے لئے مقرر ہے اُس لئے کہ بلغم اُس حصہ غذا کو کہتے ہیں جو پکتے وقت کپتا رہ جائے تو اُس میں بخلاف دیگر اخلاط کے دوبارہ طبع کی صلاحیت رہتی ہے۔ پس جس وقت وہ منہضم ہو جاتا ہے تو غذا کا ل بن جاتا ہے اور فضلہ باقی نہیں رہتا۔ لہذا اُس کے قیام و نقل کے لئے مثل دیگر اخلاط کے کوئی ظرف نہیں بنایا گیا۔

دوسرے اعتبار سے انسان کو عالم کبیر سے یوں تشبیہ دیا جاسکتی ہے کہ قلب حرارت و یبوست کا معدن ہے لہذا وہ مثل آگ کے ہے۔ اور خون معدن و حرارت و رطوبت ہے اس لئے وہ مثل ہوا کے ہے اور دماغ معدن برودت و رطوبت ہے لہذا اس کا مزاج پانی کا سا ہے اور استخوانائے بدن معدن برودت و یبوست ہیں اس لئے وہ بمنزلہ زمین کے ہیں۔

اور گویا یہ چاروں اعضا عناصر اربعہ کے اصول ہیں اور عناصر ان کے فروغ ہیں۔ ایسے ہی منجملہ اور باتوں کے جو انسان (عالم صغیر) میں عالم کبیر (دنیا) کے مشابہ پائی جاتی ہیں بعض یہ ہیں کہ جو رطوبات اٹکھا اور منہ سے نکلتی رہتی ہیں یہ بمنزلہ زمین کے چشموں اور نہروں کے ہیں۔ اور بدن کے بخارات مثل ابر کے ہیں اور پسینہ مثل باران کے ہے۔ بدن کی پڑی پڑی رگیں مثل اوس دادی کے ہیں جس میں پانی بہتا رہتا ہے اور چھوٹی رگیں نہروں اور چھوٹے چشموں کی

تمام مقام ہیں۔ بدن کے بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں۔ اور جو جاندار بدن کے اوپر پیدا ہو جاتے ہیں جیسے جوں وغیرہ اُن کی مثال خشکی کے جانوروں کی سی ہے اور جو جاندار بدن کے اندر پیدا ہوتے ہیں اُن کی تشبیہ حیوانات بحر سے ہے۔ بدن کا اوپر کا نصف حصہ جس پر چہرہ وغیرہ اعضا ہیں مثل زمین کے آباد حصہ کے ہر جس میں شہر و قصبات آباد ہیں اور نصف حصہ زیرین ویرانوں اور جنگلوں کے مشابہ ہے۔ آنکھ اپنے نور اور شعاع کے اعتبار سے ستاروں کی مثل ہے۔ اور طبقات چشم افلاک ہیں جن میں ستارے بڑے ہوئے ہیں۔

جسم کے عوارض کی تشبیہ بالکل عالم کے حوادث کی سی ہے مثلاً دنیا میں ہوائیں چلتی ہیں زلزلے آتے ہیں طوفان برپا ہوتے ہیں ایسے ہی چھینک کا آنا۔ زکام اور بخار ہونا۔ بدن کی بیماریاں ہیں جو اُن حوادث کے مشابہ ہیں۔

تیز جیسا کہ عالم میں مختلف اشیاء کے مختلف حالات ہیں۔ ایسے ہی بدن میں بعض اعضا بالذات و بالطبع حرکت کرتے رہتے ہیں۔ اور کبھی سکون پذیر نہیں ہوتے۔ بعض بذات خود ساکن ہیں بعض بالعرض یا کسی محرک کے حرکت پانے سے حرکت کرتے ہیں جسم انسان کے بعض اعضا کو تعلق و خصوصیت خاصہ دوازدہ بروج و سبعة سیارہ سے ہے۔ اور اُن اعضا کی طبیعت بروج و سیارات کے موافق بنائی گئی ہے۔ اس مسئلہ کی تشریح علم نجوم میں پورے طور پر کی گئی ہے یہاں اُس کے بیان سے اندیشہ طوالت ہو اب اس امر اہم کے متعلق ہم کو بیان کرنا ہے کہ عالم کبیر متدیر (گول) پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہی شکل مدور تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے۔ لہذا عالم صغیر انسان، ہر کی مشابہت عالم کبیر سے پوری نہیں ہوتی تا وقتیکہ یہ عالم صغیر بھی مستدیر نہ ہو۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم صغیر بالکل متدیر پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مقصود تمام جسم انسان سے اُس کا عضو اشرف و اعلیٰ یعنی سر ہے۔ اسی میں جملہ جو اس سہتے ہیں اور اسی ذریعہ سے تمام آثار انسانیت یعنی تیز و قہم اور ذکر و فکر وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں بلکہ نفس کی تمام

قوتوں کا تعلق سر سے ہے۔ اور اسی کو استدارت جو فضل الاشکال ہے عطا فرمائی گئی ہے یہی سر تمام بدن انسان میں مقصود بالذات ہے۔ لیکن اگر اس کو علاحدہ پیدا کیا جاتا اور دیگر اعضا کے بدن کے ساتھ متصل نہ ہوتا تو مدت دراز تک باقی نہ رہ سکتا۔ اور اپنی حیات معین تمام نہ کر سکتا اس لئے کہ انسان نقل مکانی اور جدوجہد اور طلب حاجات و دفع اذیات کا محتاج ہے اور یہ سب کام حرکت سے ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ تدبیر شے کی حرکت تدبیر یعنی اُس کے لئے ہو سکتی ہے لہذا جب انسان اپنی ضرورتوں کے لئے حرکت کرتا اور ہوتا بھل کر اس تدبیر تو ہمہ وقت معرض آفات کثیرہ رہتا اور تھوڑے عرصہ میں فنا ہو جاتا۔ اس لئے اُس کو دیگر اعضا کے ہمراہ پیدا کیا گیا۔ باوجود اُن مصلحت کے سر کو ایک ایسی حرارت کی ضرورت تھی جو اُس مزاج کے اعتدال خاص کی حفاظت کرتی ہے اور نہایت درجہ لطیف ہو۔ اُس حرارت کے لئے یہ بھی ضرور تھا کہ سر کے وسط میں اُس کا مقام ہو تاکہ مثل مرکز کے کرہ کے اطراف میں بالساوات اُس کا اثر پھیلتا رہے اور سارے جسم کرہ کی حفاظت کرتی رہے۔ مگر جو ہر دماغ بارو رطب ہو پس اگر اس حرارت کا مقام وسط دماغ قرار دیا جاتا تو دماغ کی برودت و رطوبت اُس کو فوراً بجھا دیتی اور انسان فنا ہو جاتا۔ دوسرے وہ حرارت رطوبت دماغ سے ملتی تو بخارات کثیرہ پیدا کرتی اور وہ بخار چونکہ ہوا کا راستہ نہ پاتے اس لئے پھر حرارت ہی کی طرح متوجہ ہوتے اور اُس کو فنا کر دیتے۔

مصلحت مذکورہ اور دیگر فوائد کے باعث جن کی تفصیل طویل ہے ضروری ہوا کہ یہ حرارت دماغ سے بعید رہے لہذا اُس کا مقام قلب بتوڑ ہوا۔ لیکن چونکہ قلب دماغ سے بعید ہی اس لئے ضروری تھا کہ مقام حرارت اور جو ہر دماغ کے درمیان راستے بنائے جاسکتے جن سے حرارت دماغ تک پہنچ سکے۔ اس غرض سے وہ شریایات (قلب کی رگیں) پیدا کی گئیں جو قلب و دماغ کے درمیان ہیں اور جن سے روح دماغ کو پہنچتی ہے اور چونکہ خزن قلب سے شریایات دماغ تک راستہ دور ہے اس لئے ضرورت تھی کہ حرارت زیادہ پیدا ہو تاکہ راستہ طے کر سکیں اس کی توجہ

وکفایت پہنچ سکے اور اُس کی حفاظت مزاج کر سکے اسی واسطے قلب میں زیادہ حرارت پیدا کی گئی  
اب چونکہ قلب میں بہت زیادہ اور تیز حرارت ہو اس لئے اُس سے بخارات دھانی نکلتے  
رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان بخارات کے نکالنے اور باہر کی ہوا جو مزاج کے موافق ہو کھینچنے  
کے لئے پھونکنے کی ضرورت تھی جو ہمیشہ اپنا کام جاری رکھتے اور بخارات موجودہ کو گھٹ کر  
زیادہ حرارت نہ پیدا کرنے دے۔ اس فائدہ کے لئے اُس قادر حکیم نے ریه (پھیپڑا) پیدا کیا  
جس کا یہ کام ہے کہ اندر کی گرم ہوا اور بخارات باہر کو دفع کرتا رہتا ہے اور باہر سے جو ہوا  
جذب کرتا ہو اُس کو اپنے مزاج سے چھان کر بحالت اعتدال و موافقت قلب کی طرف بھیجتا  
ہے۔ اور باعث بقا و ثبات ہوتا ہے (اسی لطیف مضمون کو حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ  
نے کس بلبل لطیف پیرایہ میں ادا فرمایا ہے، ہر نفسے کہ فرو میر و دم د حیات ست مپوں بر  
آید مفرح ذات) اب چونکہ دماغ کام کرتا رہتا ہے اس لئے جب حرارت سے اُس کی طاقت کم  
اور تحلیل ہو جائے تو ضرورت تھی کہ اُس کو کوئی خدادی جائے جو تحلیل شدہ اجزاء کا بدل  
ہو سکے اس مقصود کے لئے بدن انسان میں تمام آلات غذا مدہ و جگر وغیرہ بنائے گئے۔  
حتیٰ کہ ہاتھ اور پیر بھی اسی ضرورت سے بنائے گئے کہ انسان کو طلب خواہشات اور دفع  
مضرات و مکروہات کے واسطے ان اعضا و آلات کی ضرورت ہو۔

علاوہ ان مصلحتوں کے جو ہم نے بیان کیں اور سیکڑوں فوائد و مصالح ہیں اور ایسی کتابوں  
میں بالتصریح مذکور ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

بہر حال تمام مصالح ظاہری و باطنی و منافع خفی و جلی سے جناب باری عز اسمہ کی قدرت  
بالغہ و حکمت کاملہ معلوم ہوتی ہے۔ فتبارک اللہ احسن الحس القین۔

اس بیان سے پورے طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ انسان عالم صغیر ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی  
ظاہر ہو گیا کہ اُس کی قوتیں اسی طرح باہم اتصال رکھتی ہیں جیسے عالم کبیر میں اتصال ہے اور  
یہ بھی کہ جیسے عالم کبیر میں ادنیٰ مرتبہ سے اعلیٰ تک ترقی ہوتی ہے ایسے ہی انسان کی قوتیں بھی

ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہتی ہیں۔

انسان کی قوتوں کا بیان کرنا ہمارا مقصود اصلی تھا مگر ان مضامین کے تحریر کے بغیر  
و مطالب پیش نہیں کئے جاسکتے تھے اس مجبوری کو یہ باتیں اول بیان کی گئیں فصل آئندہ میں  
اُن کا بیان آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل سوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ جو اس غصہ ایک قوت مشترک کی طرف ارتقاء کرتے ہیں اور  
بتوقیٰ ازوی اس کوئی کی طرف بھی ترقی پاتے ہیں۔

سابقہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک قوت جس مشترک ہو جو اس غصہ کے مدرکات و معلومات  
کو جمع کرتی اور ترکیب دیتی ہے۔ اور اگر یہ قوت ہوتی تو جب محسوسات سامنے سے غائب  
و زائل ہو جاتے تو جو اس کے معلومات کا کوئی محافظ و مولف ہوتا۔ اب ہم یہ بیان کرتے ہیں  
کہ نفس ناطقہ کا اتصال جسم سے کس طور پر ہوتا ہے کہ جسم و نفس ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے  
کے قابل ہو جائیں۔

چونکہ جسم بمقابلہ نفس کے انتہائی مرتبہ غلظت و تکدر میں ہے اس لئے نفس جب اسفل کی  
طرف حرکت کرتا اور جسم سے متصل ہونا چاہتا ہو تو اتصال باہمی سے مجبور ہوتا ہے کیونکہ تا وقتیکہ  
جسم مرکب چند وسائل کے ذریعہ بقدر امکان لطافت نہ حاصل کرے نفس اپنی لطافت و نفیست  
تامہ کے سبب اُس سے نہیں مل سکتا۔ ایسے ہی نفس اسفل کی جانب حرکت کرتا اور بقدر امکان  
اپنی قوتوں کو جسم کی طرف متوجہ کرتا ہی تب جسم سے اتصال و تعلق حاصل کر سکتا ہو۔ الحاصل نفس  
و جسم دونوں ایک دوسرے کی طرف جھکتے ہیں اور نفس اپنی لطافت کو کم کرتا اور جسم اپنی کدورت  
کو دفع کرتا ہے تب کہیں اتصال باہمی ہوتا ہو اس دقیق مسئلہ کو مثال سے سمجھنا چاہیئے۔ غذا جب  
پیٹ میں پہنچتی ہے تو اول معدہ اُس کو بذریعہ ہضم کے لطیف بناتا ہو۔ پھر عکبر میں بھیجتا ہے۔ اور

زیادہ لطافت پیدا کر کے خون بناتا ہے اور قلب میں بھیجتا ہے۔ قلب اُس رقیق خون کو اپنی حرارت سے اور زیادہ لطیف کر دیتا ہے اور باریک رگوں کے ذریعہ سے جن کا نام سران ہے اور جو اندر سے خالی ہوتی ہیں دماغ کی طرف بھیجتا ہے۔ وہ رقیق و لطیف خون اُن رگوں میں اس طرح بہتا اور دوڑتا ہے جیسے نالیوں میں پانی۔ یعنی اُن رگوں میں کچھ جگہ خالی بھی رہتی ہے کہ اگر کبھی خون بھر جاوے تو گھٹ کے نہ رہ جاوے۔

یہ خون مثل قلب کے حار ہوتا ہے۔ اس لئے شریانات دماغ کی اُس فضا میں جو خون کے علاوہ باقی ہے اس خون سے بخارات لطیف پیدا ہوتے اور دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ وہ بخارات جتنا اوپر کو چڑھتے جاتے ہیں لطیف ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ دماغ میں پہنچ کر بال برابر باریک رگوں کے ذریعہ دماغ کے حصوں میں پھلتے ہیں۔ اور اُن بخارات کی حرارت کی دماغ کی جرودت سے مل کر ایک خاص اعتدال حاصل کرتی ہے۔ اور اس معتدل شے کو روح طبعی کہتے ہیں۔

اس روح کی نفاست و لطافت کی مناسبت نفس کی قوتوں کا فیضان آلات روح پر ہوتا ہے۔ یعنی جس قدر صاف روح دماغ میں پیدا ہوگی اُسی قدر اُس میں نفس کے آثار و صفت فہم وغیرہ قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی۔

اب دماغ سے اعصاب تمام بدن میں پھیلتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے حس و حرکت ارادی ہوتی ہے۔ یہی حس و حرکت ارادی حیوان کی خصوصیت ہے جو اُس کو نبات سے ممیز کرتی ہے۔

اعصاب دماغ میں سے ایک جو خدا عصب آنکھ میں آتا ہے جسے تل کے نام سے بتعیر کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ روح نہایت صاف و لطیف ہو کر آتی ہے۔ اور اُس کے ذریعہ سے بینائی حاصل ہوتی ہے۔

ایسے ہی ایک عصب کان کی طرف گیا ہے جس سے سماعت کا کام لیا جاتا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس باقی حواس۔

جب ہر ایک حاشہ میں محسوسات کا اثر حاصل ہوتا ہے تو یہ اثر حس مشترک کی طرف جاتا ہے۔ اور وہ تمام حواس کے مدركات کو ادراک و احساس کرتی ہے حس مشترک نفس کی ایک قوت ہے جو جسم کے اس لطیف جوہر یعنی روح کے انتہائے مرتبہ میں ہر ادویہ تمام آثار قبول کرتی ہے۔

اور جیسے ہر ایک حاشہ اپنے نوع خاص کے محسوسات کا ادراک کرتا اور ان کا اثر قبول کر کے اُس نوع کے اشخاص میں تمیز کرتا ہے۔ ایسے ہی حس جامع و مشترک تنہا تمام حواس کے جملہ آثار قبول کرتی اور ان میں امتیاز کرتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے طریقہ ادراک میں فرق ہے کہ حواس خمسہ جزئیات محسوسہ کے آثار و صورت آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے قبول کرتے ہیں۔ لیکن حس مشترک حواس کے تمام صورت کو دفعۃً واحدۃً قبول و ادراک کرتی ہے اور ان صورتوں سے متاثر بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حس مشترک خود صورت ہے۔ اور صورت دوسری صورت کو علیٰ طریق التاثر قبول نہیں کر سکتی۔ بلکہ کسی اور طریقہ سے جو اس طریقہ تاثر سے علیٰ و اشرف ہے۔ اور اسی طرح تمام محسوسات کو بلا لحاظ وقت اور تجزیہ و التقسام کے ادراک کرتی ہے۔

اوبھیسا کہ کسی جسم پر چند تصویریں ایک جگہ کھینچی جائیں تو ایک دوسرے کے اوپر چڑھ جاتی اور مختلط و متزاحم ہو جاتی ہیں اس طرح حس مشترک میں اختلاط صورت کثیرہ نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ اُس کے نزدیک متمیز و ممتاز رہتی ہیں۔

اس قوت مافوق ایک قوت اور ہے جس کا نام قوت تخیل ہے اُس کی جگہ مقدم حصہ دماغ ہے۔ لیکن بعض لوگ حس مشترک اور تخیل کو ایک قوت سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد قوت حافظہ ہے جو مثل خزانہ کے ہے کہ تمام صورت محسوسات اُس میں محفوظ رہتے ہیں۔ اور باوجودیکہ ادراک کے ہوئے عرصہ دراز گزر جاتا ہے لیکن جب ضرورت پڑتی ہے



قوتِ حافظہ اپنے خزانہ سے صورتِ مدرکہ کو نکال کر سامنے لا کر پیش کر دیتا ہے۔ اس کے رہنے کی جگہ دماغ کا آخری حصہ ہے۔ ان سب اعلیٰ و افضل نفس کی ایک اور قوت ہے جس کا نام فکر ہے یہی قوت ہے جس کے ذریعہ سے عقل مجرد کی جانب حرکت کی جاتی ہے۔ یہ قوت فکر یہ انسان کے ساتھ مختص ہے اور دیگر حیوانات میں سے کسی میں نہیں پائی جاتی اس قوت کا ظہور دماغ کے بطنِ اوسط میں ہوتا ہے۔

قوتِ متخیلہ و حافظہ حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اور وہ حصص جن میں ان قوتوں کی جگہ ہر ان کے دماغ میں ہوتے ہیں۔ لیکن بطنِ اوسط ان کے دماغ میں نہیں ہوتا۔ اس لئے حیوانات رویت و فکر سے محروم ہیں۔ اس قوت کا نام انسانیت ہے۔ یہ قوت جس قدر زیادہ اور صحیح و سلیم ہوتی ہے اسی قدر انسان بہائم سے متمیز ہوتا ہے۔ اور جس انسان میں یہ قوت زیادہ حرکت کرتی ہے اور عقل کا فیض و اثر قبول کرتی ہے اسی قدر اُس میں انسانیت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے پس جو انسان اپنے مدرکاتِ حواس میں اس قوت سے برابر کام لیتا رہتا ہے اور ہمیشہ ہر محسوس و مدرک کے اسباب و مبادی اولین پر غور کرتا رہتا ہے اور عقل کی جانب تجسس اسباب میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ تو عقل اُس کو حقائقِ مدرکات عطا فرماتی ہے اور انسان میں صورتِ انسانیت کمال پزیر ہوتی ہے۔ اور اُس کا نفس اشیا کی حقیقت کو تصور کرنے لگتا ہے۔ اور چونکہ یہ حقائق ابدی الوجود ہیں کون و فساد اور مدت و زمان کا فانی ہاتھ ان تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ وہ بسیط ہیں لہذا صاحبِ فکر و رویت انسان ان حقیقتوں کے ادراک و تفتیش میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور اُس کے تمام مساعی و مقاصد کا مرکز حقائقِ اشیا ہی ہو جاتے ہیں۔ نیز چونکہ یہ اشیا زمانہ سے تعلق نہیں رکھتیں اس لئے ان میں ماضی مستقبل بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہر حقیقت کی کیفیت و وجود ہر زمانہ میں یکساں ہے اس مرتبہ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو خدا انسانیت ترقی کر کے فرشتہ کا رتبہ حاصل کر لے جو انسانیت سے زیادہ

مجرد و منور ہے۔ اس موقع پر مناسب ہے کہ اس مرتبہ کی تفصیل بیان کی جائے جیسا کہ دیگر مرتبہ کو بیان کیا گیا۔ اور یہیں وحی کی کیفیت اور اُس کا انسان سے تعلق بیان کرنا مناسب ہے۔

## فصل ہفتم

کیفیت وحی کے بیان میں

جس شخص نے گزشتہ فصول کے بیانات کو غور سے پڑھا اور سمجھا ہوگا اُس نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جو مرتبہ و مقام ہم نے سب سے آخر میں بیان کیا ہے وہ انتہائے شرف انسان و غایت کمال بنی آدم ہے۔

انسان جب اس مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اُس کے اوپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک طاری ہوتی ہے۔ یا تو وہ اس مرتبہ میں ہمیشہ ترقی طبعی کرتا رہتا ہے یعنی مدت العمر احوال موجودات میں غور و غوض رکھتا ہے تاکہ اُن کی حقیقتوں پر بقدر طاقت بشری مطلع ہو۔ اور اُس دوام فکر سے اُس کی نظر و فکر اس قدر قوی اور تیز ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ و اسرار روحانیہ اُس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ اور یہ طور اُس بلند نظر و عالی فکر کے لئے ایسا ایسا ہوتا ہے کہ اُس میں قیاس بُرائی کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اس واسطے کہ بُرائی میں تدریجی ترقی افضل سے اعلیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے۔ اور یہاں اُس کی عقل منور میں ایسی نورانیت و صفاء آجاتی ہے کہ سب کچھ ظاہر ہونے لگتا ہے۔

اور ایسا یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ بغیر اس کے کہ اُن کی طرف ارتقا کیا جاوے حاصل ہونے لگتے ہیں اس طرح کہ خود وہ امور مجردہ بوجہ اتصال باہمی اُس عالی منزلت شہدائے حق کی جانب انحراف و ترویل کرتے ہیں۔

حالت ثانیہ کو تفصیل سے یوں سمجھنا چاہیے کہ انسان کی ترقی اسی طور پر ہوا کرتی ہے کہ قوت حس سے قوت تخیل کی طرف بڑھتا ہے۔ اور قوت تخیل سے قوت فکر کی طرف ترقی کرتا

ہی۔ اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے۔ تب اُن حقائق امور کا ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں۔ یہ تدریج و ترقی اس لئے ہوتی ہے کہ تمام قویٰ بال اتصال روحانی متصل ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ فصول میں بالتفصل بیان کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صورت ترقی و اتصال بعض مزاجوں میں منعکس ہو جاتی ہے۔ یعنی چونکہ قویٰ بوجہ اتصال نہایت قوی است اثر و قوی التاثر ہوتی ہیں اس لئے بعض انسان کی قوتوں کا فیضان علی السبیل الانحطاط ہونے لگتا ہے۔ پس اس حالت میں عقل قوت فکر یہ میں اثر کرتی ہے اور قوت فکر یہ قوت متخیلہ میں اور قوت متخیلہ جس میں۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور اسباب مبادی کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں خارج عن الذہن ممانہ فرما رہا ہے۔ اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے۔ جیسے سونے والا سوتے میں امثالہ محسوسات قوت متخیلہ میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ خارج میں دیکھ رہا ہوں۔ اسی طرح یہ اعلیٰ مرتبت انسان معقولات کو ملاحظہ فرماتا ہے۔ اور اکثر اُس کے مدرکات صحیح ہوتے ہیں جن میں سے بعض میں آیندہ کے لئے کوئی خوش خبری ہوتی ہے اور بعض میں خوف و خطر۔ اور کبھی امور معقولہ کو بعینہ ملاحظہ کرتا ہے کہ اُس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور رمز ادراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس افتراق احوال کے درک کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ویسا، اسباب مختلف ہیں جن کے بیان کی ہماری اس کتاب میں گنجائش نہیں۔

اس قوی الادراک و بیدار دل انسان پر جب قوت عقل غالب ہو جاتی ہے تو محسوسات گویا کہ اُس سے غائب و علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور وہ قوت متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے کہ گویا محسوسات کی طرف انحدار و انحطاط فرما رہا ہے۔ ایسی حالت میں صاحبِ حسی جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں اُس میں اُن کو مطلق شک و شبہ نہیں ہوتا۔ اور وہ مدرکات نہایت صحیح اور قابل وثوق ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ایسے امور معقولہ کا جو عکس محسوسات ہوں ماضی مستقبل و ہند

ہوتا ہے لہذا وہ ایک ہی وقت میں ساتھ ساتھ حاضر و ظاہر ہوتے ہیں یعنی جیسے وہ امور ماضی کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسے ہی مستقبل کا۔ اور جب اہل دنیا کو ماضی و مستقبل کی خبر دیتے ہیں تو صحیح ثابت ہوتی ہے۔

اور جب وہ حضرات علمائے حقایق شناس سے اپنے مدرکات کا مقابلہ فرماتے ہیں تو دونوں کے انکشافات موافق ہوتے ہیں اس لئے کہ مبادی و اسباب واحد ہیں تو نتائج بھی واحد ہونے ضرور ہیں۔ یعنی اگرچہ طریقہ انکشاف و ادراک میں فرق ہے لیکن اسباب و علل ادراک ایک ہیں پھر نتائج و عواقب کیوں واحد نہ ہوں۔ پس جب وہ اپنے حقایق مدرکہ و مسائل ملہمہ کا بیان اُن حکماء و فلاسفہ سے کرتے ہیں جنہوں نے وہ حقایق اپنی تدریجی ترقیات و قوت ادراک سے حاصل کئے ہیں تو دونوں کی راہیں متفق ہو جاتی ہیں اور دونوں (نبی و فیلسوف) ایک دوسرے کی تصدیق فرماتے ہیں۔ بلکہ تمام مخلوق سے پہلے فلسفی و حکیم ہی انبیاء کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ دونوں اُن حقایق امور کے ادراک و صداقت میں متفق ہوتے ہیں۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں فرق تو صرف یہی ہے کہ فیلسوف نے اسفل سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر کے مشاہدہ کیا ہے۔ اور نبی و پیغمبر نے اعلیٰ سے اسفل کی طرف انحطاط فرما کر بلا نقطہ حقایق فرمایا ہے۔ جیسا کہ سطح اعلیٰ سے سطح اسفل تک فاصلہ ایک ہوتی ہے لیکن نسبت اُس شخص کے جو نیچے ہے اُس مسافت کو صعود کہتے ہیں اور بہ نسبت اُس شخص کے جو اوپر ہے ہبوط کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی ان حقایق و مشاہدات کا حال ہے کہ فلاسفہ غطام ترقی فرماتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام انحطاط فرما کر ادراک کرتے ہیں مگر حقایق واحد ہوتے ہیں۔

البتہ اس قدر فرق ہوتا ہے کہ بوجہ ادراک قوت تخیل و تحقیق اور ماہیتیں جسمانی و ہیولانی رنگت میں رنگی جاتی ہیں اس لئے کہ جس طرح عقل کی طرف امور ہیولانیہ صعود کرتے ہیں تو اپنی اصلی صورتوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔ ایسے ہی امور عقلیہ قوت تخیل کی طرف ہبوط

کرتے ہیں تو صورتِ مہیولانیہ جو ان کے مناسب حال ہوں اختیار کر لیتے ہیں۔

پس جب نبی برحق ان امورِ عقلیہ کا ملاحظہ و مشاہدہ فرماتے ہیں تو ان کا نفسِ مطہر ان کا اعتراض کرتا اور ان کی صحت کو بلا ریب یقین فرماتا ہے اس لئے کہ یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کو انسان تدریجی حرکت اور فکر و رویت کے ساتھ ادراک کرتا تو ان کی صحت پر مطلق شبہ نہ کرتا لیسے ہی فکر و رویت نے انحطاط کر کے ان کو مشاہدہ کیا ہے تو بھی جائے شک و شبہ نہیں ہے۔

یہ بہت مرتبہ وسیع ہے اور حضراتِ انبیاء علیہم السلام کے مدارج و منازل اس میں مختلف ہوتے ہیں۔

بعض مرتبہ ان حضرات کو امور و حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جس میں کوئی خفا نہیں ہوتا۔ اور بعض دفعہ ان میں کچھ خفا و غمض رہتا ہے جیسے کوئی پردہ و حجاب درمیان میں حائل ہو۔

اور ایسے ہی امورِ مستقبلہ کے ادراک میں اختلاف ہوتا ہے کہ کبھی وہ واقعات مثلاً جنگ اور فتنے وغیرہ جو صدیوں کے بعد واقع ہوں گے ان پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اور کبھی ایسے حالات مشاہدہ فرماتے ہیں جو ہزاروں برس بعد پیش آنے والے ہیں۔

حضراتِ انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کے منانے اور سمجھانے کے لئے ایسا طرزِ بیان اختیار کرنا پڑتا ہے جو قریب الفہم ہو۔ اور تمام طبقاتِ انسان اُس سے بالاشتراك منتفع ہو سکیں۔ اس لئے وہ ایسے رمز اور ضربِ الامثال استعمال کرتے ہیں جو عام فہم ہونے کے باوجود خواص کو بھی تسکین بخش ہوں۔ اُس کے کلام سے ہر شخص بقدر اپنی فہم و طاقت کے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نصیحت و حکمت حاصل کر تا ہے اور جب وہ حضرات دیکھتے ہیں کہ کسی پرادرِ مقلد کی فہم و فکر زیادہ ہے تو اُس کو غلامی کی وسعت، ادراک کے زیادہ تعلیق فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حضرت رسالت مآب صلعم نے امیر المؤمنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو جس قدر تعلیق فرمایا اُس قدر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ

عزت کو نہیں بتایا۔ ایسے ہی ارباب عقل و فہم عربوں کو جو کچھ تعلیم فرماتے وہ بدوی و وحشی عربوں کو نہیں بتاتے تھے۔ اس لئے کہ علم نفس کے لئے ایسا ہی ہے جیسے بدن کو واسطے غذا اور غذا کا کمال یہ ہے کہ بدن کو قائم رکھے۔ اُس کی صورت کو کامل بنائے۔ اور قوت میں لڑو دیا کرے۔ اگر بدن ضعیف کو زیادہ اور قوی غذا دے دی جاوے تو اُس سے ہضم نہ ہو سکے گی اور وبال جان ہو جائے گی۔ اور الٹا بیمار ہو جائے گا۔ ایسا ہی علم کا حال ہے کہ اگر نفس پر اُس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جائے گا تو بجائے فائدہ کے اُس کو نقصان ہوگا۔

تلقین علم میں وہ صورت اختیار کرنی مناسب ہے جو طفل صغیر السن کے واسطے غذا میں کی جاتی ہے کہ اول دو دھ پلایا جاتا ہے۔ اور پھر آہستہ آہستہ نرم و لطیف غذائیں دے کر ایک مدت دراز میں اُس کو اس قابل کرتے ہیں کہ وہ ثقیل غذائیں مثل گوشت و غلہ وغیرہ کی کھائے اور اگر ایک دم اُس کو ثقیل غذائیں دی جائیں تو بچہ بیمار پڑ جائے اور بعض صورتوں میں ہلاک ہو جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا وہ اس دقیق مضمون کو سمجھانے کے لئے کافی ہوگا۔

## فصل خیم

اس بیان میں کہ عقل ایک بادشاہ ہے جو تمام مخلوقات کا بالطبع حاکم و مطاع ہے جناب باری عزوجل نے جو رتبہ عقل کو عطا فرمایا ہے وہ تمام مراتب سے اعلیٰ و افضل ہے اس لئے کہ تمام مبدعات و مخلوقات عقل سے کمتر اور اُس کے محتاج ہیں۔ اور عقل سب کو اپنے فضائل و کمالات سے مستفیض کرتی اور امداد پہنچاتی ہے۔

اگرچہ بعض ممکنات عقل سے بعید ہونے اور کدورات جہانی میں آلودہ ہونے کی وجہ سے اُس کی اطاعت سے پہلو ہتی کرتے ہیں۔ لیکن جس وقت عقل کے منور چہرہ کی ذرا بھی زیارت

کر لیتے ہیں تو فوراً اُس کے آگے سرب تسلیم و انقیاد ختم کر دیتے ہیں۔ پس عقل کی مثال ایک بادشاہ کی سی ہے جو اپنے بعض خدام و عبید سے علیحدہ اور پردہ میں رہتا ہے۔ مگر اُن کو دیکھتا رہتا ہے اور وہ نہیں دیکھ سکتے۔ پس اُس کی مخالفت و عدم اطاعت اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ سامنے نہیں ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو نہیں دیکھتا اور جب وہ پردہ اٹھا دیتا ہے اور ملازمان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کو دیکھ رہا ہے تو دیکھتے ہی فوراً سر بسجود ہو جاتے اور مخالفت سے باز آ جاتے ہیں۔ پیام کا خاصہ ہے کہ انسان سے بالطبع جو اطاعت کرتے اور اُس کی خدمت کرتے ہیں۔ باوجودیکہ بعض بعض جانور اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ کئی آدمیوں کے قابو میں بھی نہ آویں۔ اگر کئی آدمیوں کو پکڑ لیں تو سب ل کے بھی نہ چھوڑ سکیں۔ اور تمام اعضاء اُن پیام کے قوت اور جہالت میں انسان سے بڑے ہوتے ہیں لیکن ایک آدمی بہت سے قوی ہیکل جانوروں پر حکومت کرتا اور اُن سے خدمت لیتا ہے یہ ساری فضیلت عقل کے سبب ہی یہی حال انسان کا ہے کہ عوام جب کسی شخص میں حصہ عقل زیادہ پاتے ہیں تو اُس کی اطاعت کرتے اور اُس سے ڈرتے ہیں۔ جیسے دیات کے مقدم اور پنچ۔

اور یہ عقلاً یعنی مقدم وغیرہ اُس شخص کی اطاعت و ہیبت مانتے ہیں جو اُن سے عقل میں زیادہ ہو جیسے حاکم و مجسٹریٹ ضلع و علی ہذا القیاس حجج اور گورنر اور ویسٹ اور وغیرہ سبب یہ ہے کہ عقل بالطبع مخدوم مطاع ہے جہاں پانی جائے گی دوسروں کو مطیع بنائے گی۔ حیوانات سے زیادہ عامہ ناس میں پانی جاتی ہے وہ مطاع حیوانات ہوتے ہیں۔ اُن سے زیادہ مقدم وغیرہ میں پانی جاتی ہے لہذا عامہ اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کرتے جا ہیئے۔ اور جس میں سب سے زیادہ عقل ہو اُس کو تمام عالم کا مطاع و مخدوم پائیئے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص میں جس قدر فی الواقع عقل ہے اُس سے زیادہ بھی

جاتی ہے اور اُس بنا پر اُس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض تسلط دوست حکومت پر اصحاب جو اپنی شرارت اور چالاک کی سے سردار بننا چاہتے ہیں۔ تیزی عقل و چالاک کی کے ثبوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ظاہر داری و تصنع سے تابع کر لیتے ہیں۔ اور بے اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں۔

اس تمام بیان سے ناظرین کو واضح ہو گیا ہو گا کہ عقل کا مرتبہ کس قدر شرف و فضل ہے اور وہ بالطبع مخدوم و مطاع ہے۔ تمام ممکنات اُس سے کمتر اور اُس کے خادم و اطاعت گزار ہیں۔ اور اُسی سے امداد و اعانت حاصل کرتے ہیں۔ اس لئے کہ عقل کا شرف و افاصلہ ذاتی ہے اُس میں تصنع کو دخل نہیں۔

بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ تصنع یا نجبت و اتفاق سے بعض اصحاب مخدومیت و محبت حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اُن کے بیان کا یہاں موقع نہیں بننا سب ہو گا تو آئندہ تفصیل کی جائے گی۔

اس مضمون کو ہم نے علیحدہ باب میں اس لئے بیان کیا کہ معلوم ہو جائے کہ جو لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں ہوتے ہیں وہ ایسے آثار اُن کی عقل مقدس کے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جو ہم لوگ خبر و سماع کے ذریعہ سے نہیں معلوم کر سکتے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ بالطبع اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اور اپنی جان و مال کو اُن پر فدا کرتے ہیں۔ بلکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے اپنے اعزہ و اقارب اور اہل و عیال تک سے دشمنی کرنے لگتے ہیں۔ اور اُن کے حکم کے موافق اپنی خواہشات و لذات سے ہاتھ اٹھاتے ہیں۔ اور با ایں ہمہ جس قدر اُن سے خوف کرتے ہیں کسی شاہنشاہ صفت و نادر سطوت صاحب فرج و لشکر منصور و مظفر سے بھی نہیں ڈرتے۔ باوجودیکہ بادشاہ اپنے بہادر وں کو عزت و دولت دیتا ہے اور اُن کی جائز و ناجائز خواہشیں بر لاتا ہے۔ بخلاف پیغمبروں کے کہ وہ لوگوں کو شہوات و لذات و ناجائز سے روکتے اور منع کرتے ہیں۔



اس خوفِ اطاعت کا سبب اصلی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ انسان و حیوان سب اُسی کی اطاعت کرتے ہیں جس کو عقل میں زائد پاتے ہیں اور اُس کے آثار عقلِ مٹا نہ کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ انبیاءِ علیہم السلام کے زمانہ میں بھی اُن کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور بجائے اطاعت و انقیاد اُن سے دشمنی کرتے ہیں۔ اور اُن کو بزرگ سمجھنے کے بدلے اپنے تئیں معظّم و محترم قرار دیتے ہیں۔ یہ شبہ تنگیِ نظر و عدمِ توفّض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء کے خواص طبعی میں یہ امر عارض ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص کسی وجہ خاص یا غرض خاص کی وجہ سے اُن کے مجرّے طبعی سے عدولِ خلاف کرتا ہے۔ ایسے ہی مخالفین و کفار بھی بہ تکلف تصدیق و اطاعت سے عدول کرتے ہیں۔ اور اکثر وجہ مخالفت نہایت قوی ہوتی ہے۔ مثلاً حسد کے سبب احکام نہیں مانتے۔ یا اپنی سرداری کے زوال کا خوف کرتے ہیں۔ یا خواہشوں اور لذتوں سے محروم ہونے کا اندیشہ اُن کو لاحق ہوتا ہے۔ یا آباؤ اجداد کے مراسمِ قدیمہ کی محبت مانعِ اطاعت ہوتی ہے وغیرہ۔

لیکن ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ عقل کا خاصہ طبعی بیان کیا کہ جہاں ہوگی مطاع رہیگی اور جس میں زیادہ ہوگی زیادہ لوگ اُس کے مطیع ہوں گے اور اسی طبعی کا یہی قاعدہ ہے کہ انسان کو اُن کے اوپر عمل پیرا ہونے میں کوئی وقت و تکلف پیش نہیں آتا۔ ورنہ عوارض تو ہر اہم طبعی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں۔ مثلاً با اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا کوئی امر خاص تھا لیکن کسی بہتے وہ اپنے مطیع کو چھوڑ کر اُس کی ضد اختیار کرتا ہے اور اپنے نفس اور کائنات کے خلاف کام کرتا ہے۔ مثلاً بزدل ہوتا ہے۔ لیکن شجاعت کا اظہار کرتا ہے۔ بخیل ہوتا ہے مگر بہ تکلف سخاوت کرتا ہے۔ ظالم طبع ہوتا ہے لیکن کسی مجبوری و مصلحت سے انصاف کرتا ہے۔ ایسی مثالیں کثیر ہیں۔ اور یہ انسان کے لئے ایک عجیب آفت ہے۔ اسے شخص کو نہج کما جاتا ہے۔

## فصل ششم

اس بیان میں کہ روئے صادقہ جزو نبوت ہے

نفس کی حقیقت اور اُس کی حرکت ذاتیہ کا حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کے ساتھ نبوت کا بیان اور سبب خواب بیان کر دینے سے یہ مسئلہ بخوبی ذہن نشین ہو جائے گا۔  
قوم کی حقیقت یہ ہے کہ نفس آلات حواس سے کام لیتے لیتے جب تھک جاتا ہے تو آرام کرنے کے لئے اُن سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور آلات کو بیکار چھوڑ دیتا ہے۔ اُس وقت جو حالت طاری ہوتی ہے اُس کو خواب کہتے ہیں۔

یہ آرام اس لئے ضروری ہے کہ حواس آلات جسمانیہ ہیں اور جیسے تمام اجسام محنت سے تھک جاتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی تھکان عارض ہوتا ہے۔ اُس وقت اُن کو ضرورت ہوتی ہے کہ آرام کریں۔ اور آرام کے وقت طبیعت اُس کمی کو پورا کرے جو کام کرنے میں پیدا ہو گئی ہے۔ مثال اُس کی یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس طور پر کہ بطون و ماغ کی شریاٹ میں جو روح صافی ہے وہ اُس عصبہ مجوفہ میں آتی ہے جو آنکھوں کے تلوں تک پہنچا ہے اور وہ روح اس درجہ لطیف ہے کہ آنکھ کے طبقات میں گزرتے گزرتے تحلیل ہو جاتی ہے اور آنکھ کے تل سے ایک شعل بن کر نکلتی ہے جو خارجی روشنی سے (جو ضو شمس وغیرہ سے) ہوا میں پیدا ہو جاتی ہے، استکمال نور کرتی ہے۔ اور وہ شعل اُن اشیاء کی ضو سے جو باطن چشم کے جرم ثقیل (درطوبت جلیدیہ) میں حاصل ہوئی ہے متکیف ہوتی ہے اور اسی تکلیف و کیفیت کو رویت و نظر کہتے ہیں۔

پس جب اس طریقہ سے انسان اشیاء کو دیکھتا ہے اور روح مذہب و صافی بالکل تحلیل ہو جاتی ہے تو روح مکرر و غیر مصطفیٰ اُس کی جگہ آتی ہے۔ ایسی حالت میں انسان آنکھوں میں ایک تکلیف اور درد محسوس کرتا ہے۔ اور اُس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دھندلا دیکھ رہا ہوں

یا آنکھ میں ریت سا لگایا ہو۔ آنکھ کی تشبیہ حوض کی سی ہے کہ جس میں صاف پانی بھرا ہوا ہو اگر اُس میں کوئی سُورخ ہو تو اُس میں سے اول صاف پانی نکلے گا اور بعد کو مکدر اور گدلا۔ پس اگر اُس کا منفذ بند کر دیا جاوے اور پانی پھر بھر دیا جائے تو حوض حالت اصلی پر رہے گا۔ ورنہ اُس کا سارا پانی ختم ہو جائے گا۔ ایسے ہی آنکھ میں سے روح صافی ختم ہو جائے تو ضروری ہے کہ اُس کا منفذ یعنی آنکھ کا تل بند کر دیا جائے اور آنکھ کے پوٹے بھی بند ہو جائیں تاکہ روح صافی جو وسیلہ بصارت ہے پھر جمع ہو جائے۔ اور یہ حالت آنکھوں کے لئے ہمیشہ جاری رہنا چاہیئے تاکہ افعال چشم اپنے مجرئے طبعی پر چلتے رہیں اور اسی آرام و سکون کا نام خواب ہے جو حسب بیان بالا آنکھ اور تمام حواس کے لئے واجب و لازم ہے۔

پس ایسی حالت میں کہ حواس منطل ہوتے ہیں نفس کو حرکت کا موقع نہیں ملتا۔ لیکن نفس کا بیکار رہنا ممکن نہیں۔ لہذا جب خیریات خارجیہ اپنے ادراک کے لئے نہیں پاتا تو اُن خیریات کی طرف متوجہ ہوتا ہے جن کو بذریعہ حواس کے پہلے ادراک کیا تھا اور قوت حافظہ کے خزانہ میں محفوظ تھیں۔ اور اُن میں تصرف کرنے لگتا ہے بدیں طور کہ بعض خیریات کو بعض سے ترکیب دیتا ہے اور اُس ترکیب و تصرف سے جو ادراک حاصل ہوتا ہے وہ کبھی عجیب و نادر ہوتا ہے گویا غیب کی باتیں دیکھ رہا ہے۔ مثلاً انسان کو اڑتا ہوا دیکھتا ہے اور ایک اونٹ کسی پرندہ پر سوار ہے یا ایک گائے سے جس کا جسم اسفل انسان کا ہے۔ اور اسی قسم کے ترکیبات باطلہ دیکھتا ہے۔ ان سب کو اضمغات احلام کہتے ہیں (خواب ہائے پریشاں)

لیکن نفس جب خواب میں عقل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور مددگار حواس میں مشغول نہیں ہوتا تو اُن اشیاء کو ملاحظہ کرتا ہے جو زمانہ آئندہ میں واقع ہونے والی ہیں اب اگر اس معائنہ میں اُس کو تخطا و فریبصیرت تامہ ہوتی ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ صادق و صحیح ہوتا ہے جس میں تاویل کی حاجت نہیں ہوتی اس لئے کہ نفس اُس کو بعینہ دیکھتا ہے

اور اگر دلچسپی کم ہے تو جو کچھ دیکھتا ہو بطور رمز و اشارہ کے ہوتا ہے جو محتاج تاویل ہے اس کو رویائے صادقہ و منام صادق کہتے ہیں۔ یہ جزو نبوت ہو اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا یہی حال ہر وقت اور ہمیشہ رہتا ہے بیداری و خواب دونوں میں یہ کیفیت اُن پر طاری ہوتی ہے لیکن دوسرے لوگوں کی صرف خواب میں یہ کیفیت ہوتی ہے اور وہ بھی کبھی کبھی۔ گاہے ماہے۔ اور یہ صفت قصید یا تعلیم و تعلم سے حاصل نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص تمام عمر میں اس قسم کا ایک خواب بھی دیکھ کر تو اُس پر واجب ہو کہ نفس کی حالت اور اُس کی سعادت پر غور کرے۔ اور سمجھے کہ سعادت نفس ہمیشہ باقی رہنے والی نعمت ہو لہذا اُس کے حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ اور سعادت داریں حاصل کرے۔ اللهم اهدنا الصراط المستقیم۔

## فصل ہفتم

نبوت دکھات میں کیا فرق ہے

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کمانت کی حقیقت بیان کریں پھر اُس میں اور نبوت میں جو فرق ہو اُس کو ظاہر کریں۔

نفس کی اس قسم کی قوتیں اکثر اُن اوقات میں ظاہر ہوتی ہیں جب کسی پیغمبر کی بعثت قریب ہوتی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فلک میں جب کوئی ایسی شکل پیدا ہونے لگتی ہے جس سے عالم میں کوئی امر اہم و انقلاب عظیم پیدا ہونے والا ہو تو اُس شکل کے ظاہر ہونے کی ابتدا سے اُس وقت تک کہ وہ شکل تام و کامل ظاہر ہو۔ چند ایسے موجد و عالم ظہور میں آتے ہیں جو اُس نئے مقصود و کامل کے شاہد ہوتے ہیں۔ لیکن وہ دوجہ و غیر مکمل ہوتے ہیں اس لئے کہ اُن کا سبب یعنی شکل فلکی بھی غیر تام ہوتی ہے۔ اور جب وہ شکل آسمان میں تام و کامل ہو کر ظاہر ہوتی ہے اُس وقت عالم میں ایک ایسا مکمل دجہ و پیدا ہوتا ہے

جو اُس شکل کا مقتضا تھا مگر یہ وجود بہت تھوڑے سے وقت میں معرض ظهور میں آتا ہے اس لئے کہ فلک ہر وقت مختلف حرکات کرتا رہتا ہے اور بہت جلد اشد کمال بدلتا رہتا ہے۔ پس وہ قوت کاملہ جو اُس شکل خاص کا مقتضا ہے ایک شخص میں یا دو یا تین شخصوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہی شخص یا اشخاص اُس شکل کا اثر پورے طور پر قبول کرتے اور بالاستیعاب تکمیل قوت کرتے ہیں اور جو انسان اُس شکل کے تمام سے قبل قریب زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں وہ ناقص القوت ہوتے ہیں اور جس قدر شکل تمام سے اُن کو بعد ہوتا ہے اُسی قدر اُن کی قوت میں نقصان ہوتا ہے۔

شکل مکمل کا اثر اس عالم میں بہ لبکس نبوت جلوہ افروز ہوتا ہے اور اشکال ناقصہ کے آثار کماست کی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ایک زمانہ طویل کے بعد نبوت شخص واحد کو ملتی ہے یا بعض زمانوں میں دو اور تین شخصوں کو وحی کے مبارک خطاب سے سرفراز فرمایا جاتا ہے۔

اب جیسی ضرورت ہدایت عامہ ناس کی مختلف ملکوں اور شہروں میں ہوتی ہے اُسی کے اقتضا سے حضرت باری جل و علا کبھی اُن انبیاء کو چند شہروں اور ملکوں میں بھیجتا ہے اور کبھی ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمع فرماتا ہے۔

پس جب نبوت ظاہر ہو جاتی ہے جو اُس شکل تمام کا اثر تمام ہے تو جو قوتیں اُس سے مفہوم موخر پیدا ہوتی تھیں اُن کا نقصان و عجز قوت کاملہ نبوت کے مقابلہ میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ اسی سبب ہر نبی کے ظہور کے زمانہ میں اُن باتوں کی کثرت و ترقی ہوتی ہے جس کا کمال و اتمام اُس نبی عالی مرتبت کے ذریعہ سے دکھلانا منظور ہوتا ہے۔ اسی بنا پر علمائے متکلمین نے فرمایا ہے کہ ”جو قوم جس صفت میں کمال لیاقت و خایت فضیلت کا دعویٰ رکھتی ہے اُس قوم میں اللہ تعالیٰ ایسا نبی بھیجتا ہے جو اُسی صفت میں کامل ہوتا کہ اُن لوگوں کو اپنے اظہار کمال کے معجزہ سے حیران و عاجز کر دے۔ اور وہ کسی طرح اُس کے مقابلہ کی تاب نہ لاسکیں۔ اُس میں یہ مصلحت ہے کہ اگر کسی دوسری قسم کا معجزہ اُس صاحب غفلت بغیر کو دیا جاتا تو لوگ یہ کہہ سکتے کہ تم نے ایسی چیز پیش

کی ہے جس کو ہم نہیں جانتے اگر جانتے ہوتے تو تم سے بہتر کر دکھاتے“  
 علمائے متکلمین کا یہ قول صحیح ہمارے بیان کے مطابق ہے اور انہوں نے اصلی بات  
 اچھی طور پر سمجھائی۔

اب کاہن کی حالت پر غور کرنا چاہئے کہ جب وہ اس قوت (کمانت) کو اپنے نفس میں  
 محسوس کرتا ہے تو بالارادہ حرکت کرتا ہے تاکہ اُس قوت کی تکمیل کرے۔ لیکن چونکہ فی الحقیقت  
 وہ قوت ناقص ہوتی ہے اس لئے امور حسیہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور کاہن ایسے علامات ظاہر  
 کرتا ہے جیسے لوگ فال دیکھتے ہیں یا جانوروں کو اڑا کر تخمین و قیاس کیا کرتے ہیں جس کو  
 زجر کہتے ہیں یا بعض لوگ سنگریزوں کو کھٹکھٹاتے ہیں کہ توجہ یکسو ہو۔ اور ان کے علاوہ  
 اور قسم کی ترکیبیں بھی کرتے ہیں۔ ایسے ہی بعض حرکات کاہن کرتا ہے تاکہ لوگوں کے سوا  
 کا جواب دے سکے کبھی کاہن ایسا کلام موزوں و مسجع بولتا ہے جس میں اُس کو وزن و قافیہ  
 کا تکلف بھی کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اُس کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ محسوس کی طرف سے توجہ کو  
 منقطع کر کے اُس کلام کی جانب مبذول کرے۔ چنانچہ اس ترکیبے اُس کا نفس یکسو ہو جاتا ہے  
 اور اثر کمانت قوی ہو جاتا ہے۔ اور جو زبان سے کہتا ہے وہی اُس کے قلب میں موثر و جاگزیں  
 ہوتا ہے۔

ان صورتوں اور ترکیبوں سے جو حکم لگاتا ہے کبھی مطابق واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا  
 جس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے نقصان کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ خود بخود اپنی طرف سے  
 تکمیل کرتا ہے اور خود نامکمل ہے اس لئے کبھی صادق ہوتا ہے کبھی کاذب۔ اور اس متزلزل و  
 مذہذب حالت کے سبب خود اُس کو اپنے احکام پر وثوق و اعتماد نہیں رہتا۔ پس اس خیال سے  
 کہ اگر صاف صاف کوئی حکم لگایا اور غلط ہوا تو سر و بازاری ہو جائیگی اور عوام میں وقعت  
 جاتی رہیگی، اکثر بالقصد ایسے محفل و محل کلام کرتا ہے کہ اُس میں دونوں پہلو نکلتے رہیں۔ اور  
 کبھی مکر کرتا ہے اور ایسی خبریں دیتا ہے جو فی نفسہ بالکل سچ ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات امر پیش آئے

کی نسبت اُس کے نفس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی تو ظن و تخمین سے کوئی بات کہہ دیتا یا پیش گوئی کر دیتا ہے اور چونکہ بعض کا ہن غایت افتی انسانی سے قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید اس لئے کہانیت میں مختلف درجات و مراتب ہوتے ہیں۔

بہر حال حضرات انبیاء علیہم السلام تمام کامیابیوں سے اس اعتبار سے فرق و امتیاز رکھتے ہیں کہ احکام کہانیت میں کذب ضرور ہوتا ہے۔ دوسرے کا ہن اکثر محالات کا ادا کرتے ہیں اس لئے کہ اُن کو بعض باتیں منکشف ہوتی ہیں جو بظاہر اچھی ہیں لیکن چونکہ بوجہ نقصان قوت کے وہ اُن کی صحیح تاویل نہیں کر سکتے اس لئے بجنسہ بلاتا دلیل و توجیہ بیان کر دیتے ہیں۔ اور وہ ناممکن الوقوع ہونے کے سبب اُن کے عدم کمال کی علامت ثابت ہوتے ہیں اگر اتفاقاً کوئی کا ہن صادق و سلیم الراے ہوتا ہے تو وہ اپنے مرتبہ واقعی اور مقام عملی سے تجاوز نہیں کرتا اور اپنی لیاقت و حالت کو اچھی طرح سمجھتا ہے ایسے صداقت پسند و ہوشمند کا ہن کو جب کسی پیغمبر برحق گزیدہ خالق مطلق کی رسالت و بعثت کا حال معلوم ہوتا ہے تو وہ فوراً اُس پر ایمان لاتا ہے اور سب سے پہلے وہی تصدیق نبوت کرتا اور فرائض تسلیم و اطاعت بجالاتا ہے۔ جیسا کہ سواد بن قارب اور طلحہ وغیرہ کی نسبت مروی ہے کہ یہ بڑے روشن ضمیر کا ہن تھے اور جناب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم پر بصدق قلب ایمان لائے اور بڑے کامل الایمان اصحاب میں شمار ہوئے اور اُن کا اسلام پر خاتمہ باخیر ہوا۔

## فصل ہفتم

بنی مرسل و بنی غیر مرسل کے بیان میں

بنی مرسل بہت سی خصمتوں اور صفوں میں تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے جن میں سے ایک خصوصیت خاص یہ ہے کہ جو فضائل فاضلہ و فضائل کاملہ بنی مرسل میں جمع ہوتے ہیں وہ

کسی انسان میں نہیں ہوتے۔ اور اسی مجمع حسنات ہونے کے اعتبار سے وہ سب شرف و فضل ہوتا ہے۔

لیکن بنی غیر مرسل کی یہ شان ہے کہ اُن پر کبشہ حقائق امور منکشف ہوتے ہیں۔ اور جو فیضان حضرت باری جل و علا کی درگاہ سے اُن پر وارد ہوتا ہے اُس سے بقدر وسعت و روحانیت خود مستفیض و متجلی ہوتے ہیں۔ اور ایسی روحانیت و نورانیت خدا داد ہوتی ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف بتعلیم و تدریج ترقی کرنے کی اُن کو ضرورت نہیں لیکن اُن کو جو حقائق منکشف ہوتے ہیں اُن کے دوسروں تک پہنچانے اور تبلیغ کرنے پر وہ مامور نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے اُن کو ضرورت نہیں کہ امور منکشفہ میں قوت فکریہ سے قوت خیالیہ وغیرہ کی طرف تجاوز و انحطاط کریں۔ البتہ یہ مرتبہ اُن کو عنایت فرمایا جاتا ہے کہ احکام و ارشادات مفیضہ ختمی جو اُن کی طرف خطاب کئے جاتے ہیں کان سے سن سکتا ہے اور اس صفت عالیہ کو مناجات کہتے ہیں۔

ایسا انسان جو برتہ بنی غیر مرسل مشرف و مکرم ہو تمام انسانوں سے نہایت شریف و متبرک ہوتا ہے اور بانتصاص فیضان باری مخصوص ہوتا ہے اور مامور بہ تبلیغ و ہدایت نہیں۔ پس اگر انبیاء غیر مرسل کسی کو نصیحت و موعظت فرماتے اور نیکی و برہنیز گاری کی ہدایت کرتے ہیں تو صرف برائے شفقت و خیر ظہری۔ ورنہ یہ اُن کا فرض منصبی نہیں اور اُن پر منجانب اللہ واجب و لازم نہیں کہ ہدایت مخلوق فرماویں۔

بنی مرسل میں خصائل کثیرہ ہوتے ہیں۔ مگر غیر مرسل کو صرف گیارہ خصوصیات کی ضرورت ہے۔ گیارہ میں سے دس تو ایسی ہیں کہ امام و خلیفہ میں بھی جو بنی کا قائم مقام ہوتا ہے پائی جاتی ہیں۔ مگر ایک صفت بنی غیر مرسل کے لئے مخصوص ہے جو امام میں نہیں پائی جاتی وہ خصالت مخصوصہ یہ ہے کہ بنی غیر مرسل میں ایک قوت خاص ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ مبسط فیوض و انوار الہی ہوتا

لے خصائل کی تعین مصنف نے غالباً اپنی دوسری مشرح کتاب میں کی ہوگی۔ کیونکہ قدامے ظہنین کی کتابوں میں جو

اس موضوع پر ہیں مختلف العدد و خصائل مندرج ہیں ۱۲ مرقم



ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تدریجی ترقی کر کے بطریق فلسفی طلب حکمت و اخلاق فرمائے

## فصل پنجم

اصناف وحی کے بیان میں

قوائے نفس کے اقسام تعداد میں جس قدر ہیں اسی قدر وحی کے اصناف بھی ہونے چاہئیں اس لئے کہ جناب باری کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس ناطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے پس ہر قوت کے اعتبار سے وحی کی قسم علیحدہ قرار دی گئی۔

تقسیم اول کے اعتبار سے قوائے نفس کی دو قسمیں ہیں ایک حس دوسری عقل اور ان میں سے ہر ایک اقسام کثیرہ رکھتی ہے۔ اور ان اقسام میں سے بھی ہر ایک کی بہت قسمیں ہیں۔ جتنی کہ اقسام نفس کی جزئیات بے انتہا و بے شمار نکلتی ہیں اور یہ کثرت اقسام و تعداد اقسام اس وجہ سے کہ نفس کے آلات کثیرہ و درجات متعددہ ہیں۔ اور ہر ایک کے اعتبار سے علیحدہ اس کا نام اور قسم ہے۔

نفس کی وہ قوتیں جو حواس میں پائی جاتی ہیں ان کی بھی اقسام و اصناف ہیں۔ بعض قسم حواس کی ایسی ہے کہ اس کا شمار مرتبہ نبات میں ہے۔ اور بعض ایسی ہے جو حیوان بھیہی کے درجہ میں داخل ہے۔ اور بعض حواس انسانی میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان سب حواس میں وہ حواس جو انسانی میں بے رتبہ میں سب اعلیٰ و اشرف ہیں یعنی حواس و حواس بصر تفصیل اس کی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان سب سے پہلے جو نفس کا اثر قبول کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے نبات سے تمیز و ممتاز ہوتا ہے وہ حواس سب سے جو صدف نام جانور کے اصناف میں پائی جاتی ہیں اس سے اعلیٰ مرتبہ حس ذوق و شہ کا ہے جو اکثر کیڑوں اور پرندوں وغیرہ میں پائی جاتی

ہے۔ پھر مرتبہ اخیر میں جب حیوان قوائے سمع و بصر کی صورتیں قبول کر لیتا ہے تو شریف حیوان بن جاتا ہے جس کی کافی تفصیل ہم سابقاً بیان کر آئے ہیں۔ اور امثلہ و تشریحات کے ذریعے اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔

اس بیان سے یہاں یہ ظاہر کرنا سمجھنا مقصود ہے کہ جس سمع و بصر و دیگر حواس سے اس شریف ہیں کہ یہ دونوں اوروں کی نسبت زیادہ بسیط ہیں اور ہیولے سے کم مخالطت رکھتی ہیں کیونکہ یہ دونوں حواس صورت امور کو قبول کرتی ہیں بغیر اس کے کہ اُن امور کی طرف مستحیل ہوں بخلاف دیگر حواس کے کہ وہ کسی امر محسوس کا اثر بغیر مخالطت و مازجت اجسام اور بغیر استحالات ہیولانیہ کے قبول نہیں کرتے یعنی خود جسم محسوس سے ملے بغیر حس نہیں کر سکتے۔

اور چونکہ حقائق کی صورتیں جو نفس پر مافوق سے وارد ہوتی ہیں ہیولے سے کسی قسم کا اختلاط و ملاہت نہیں رکھتیں؛ اس لئے جس سمع و بصر سے تجاوز نہیں کر سکتیں کیونکہ دیگر حواس کی طاقت و استطاعت سے خارج ہے کہ اُن حقائق کو بوجہ اپنی مادیت و ہیولانیت کے کسی طرح بھی قبول کر سکیں۔

بایں ہمہ یہ حقائق شریفہ و معانی بسیطہ جب سمع و بصر کی طرف پہنچتے اور منتہی ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ اُن حقائق میں مادہ کا ایک اثر خفیف ضرور آ جاتا ہے۔ گویا ہیولی کا سایہ سا پڑ جاتا ہے۔ اور لباس ہیولانیت و مادیت سے فی الجملہ ضرور ملبوس ہو جاتے ہیں لیکن وہ حقائق مادیت کی صورت اس سے زیادہ اختیار نہیں کر سکتے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ معانی بسیطہ اپنی بساط و تجرد سے خارج ہو جائیں اور یہ سراسر محال ہے۔

پس ظاہر و ثابت ہو گیا کہ جس قدر شمار میں نفس کی قوتوں کے اصناف ہیں اسی قدر گنتی میں وحی کے اقسام ہیں۔

البتہ تین قسم کے حیوانات مذکورہ جو انقی حیوان بھی ہیں داخل ہیں اور نباتات سے قریب ہیں اُن کی قوتیں مستثنیٰ ہیں یعنی حس لمس و ذوق و شہ وجی کا مورد نہیں ہو سکتے۔ قوی درجہ وحی کا

یہ ہے کہ سوائے ان تین قوتوں کے باقی تمام قوتوں کے ذریعے نفس اُس کو قبول کرے۔  
 اس سے زیادہ قوی و بہتر دجی یہ ہے کہ نفس بعض قوتوں کے ذریعے سے ادراک قبول دجی فرما۔  
 اور بہترین و اعلیٰ درجہ دجی کا یہ ہے کہ نفس قوت واحدہ سے اُس کو قبول کرے۔  
 ایں سعادت بزورِ بازویت تاناہ بخشد خداے بخشندہ

## فصل دہم

بنی و متبنی میں کیا فرق ہے

اگرچہ بنی و متبنی کا فرق عقلائے اہل نظر و حکماءے باخبر کے نزدیک صاف ظاہر و روشن ہے  
 لیکن اُن لوگوں پر مخفی ہے جو عوام ہیں یا اپنے کو خاص جانتے ہیں لیکن فی الحقیقت فکر و تمیز میں عوام  
 سے مشابہت رکھتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر اس فرق کو بھی بیان کر دیں  
 تاکہ مضمون کتاب تمام ہو جائے اور طوالت بھی نہ ہو۔

ہم نہایت مفصل و مدلل طریقہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ ہر بنی و پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام تمام نبیوں  
 سے بوجہ اُس خاص مرتبہ کے افضل و اشرفِ مینر و ممتاز ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور جیسا کہ عام  
 و خاص اہل حاجات انسان لذات دنیاوی کی تحصیل کے محتاج ہیں اور ہمہ وقت ان ہی میں مجبور  
 منہمک رہتے ہیں، حضراتِ انبیاء ان خواہشوں اور لذتوں کی مطلق حاجت نہیں رکھتے۔ اور بوجہ  
 انہماکِ حقائق و معارف جن کی طرف وہ مانوس و مالموف ہو گئے ہیں اُن حضرات کی توجہ ان لذتوں  
 کی جانب سے منعطف و منصرف رہتی ہے۔

یہ حضرات معانی بسیطہ و حقائق شریفیہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ ہے کہ  
 اُن حقائق کو عام بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں جیسا کہ ہم  
 سمع و بصر کی کیفیت اور اُس کا امکان کسی فصل میں تفصیل بیان کر چکے ہیں ایسا ادراک و علم

احوال وحی میں سے ایک حال ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت تہہ جب مافوق سے فائض ہوتی ہے تو اس کا ابتدائی اثر بنی کی قوت میسرہ یعنی عقل میں ہوتا ہے۔ اس کے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جناب اسفل میں ہیں (یعنی وہ قوتیں جو انقی حیوان ہیں ہیں یعنی حس و بصر) دوسرا طریقہ اور اک تھائی کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔ گویا وراے جناب یعنی پردے کے پیچھے سے سنتے ہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری عز اسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا من وراء حجاب یعنی کوئی لبشر خداے تعالیٰ سے سولے ان دو طریقوں کے کسی طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردہ کے پردے سے۔

طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام جب سنتے ہیں تو ان کے قلب مبارک پر ایک خوف و ہشت طاری ہوتی ہے جس کے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ و توق و یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ بہر حال وحی کی دونوں صورتوں میں جو تھائی و معارف ان پر منکشف ہوتے ہیں ان کو اپنے بنی نوع تک پہنچانے اور صراط مستقیم کی۔ باحسن اسلوب ہدایت کرنے پر وہ حضرات جناب خداوندی مامور ہوتے ہیں۔ تاکہ لوگوں کے اخلاق و آداب کی درستی کریں اور عامۂ ناس کے نفوس کو جہل و ضلال کی کدورت سے نکال کر منور و مفر کے فرما دیں۔ گویا کہ انبیاء علیہم السلام امراض نفوس کے معالج ہوتے ہیں جیسا کہ اطباء امراض بدن کا علاج کرتے ہیں۔

بنی کافض ہے کہ لوگوں کو پاک شریعت پر چلائے جو پانی کے گھاٹ کے مشابہ ہے چونکہ شریعت پانی کے راستہ کو کہتے ہیں اس لئے عرب نے مذہب کا نام شریعت رکھ لیا کیونکہ مذہب ہدایت کا راستہ ہوتا ہے۔ چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام تبلیغ احکام خداوندی پر مامور ہوتے ہیں اسی لئے ان کو اس کام میں بڑی صعوبتیں اور آزمیتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ اور ایسی ایسی تکالیف و شدائد سے سابقہ پڑتا ہے کہ موت بھی ان کے مقابلہ میں پیچ ہے۔ اور اسی سبب وہ بزرگ اس فرض کے ادا کرنے میں موت تک سے نہیں ڈرتے۔ صفات مذکورہ کا انسان یعنی جو بہ خلعت نبوت مشرف ہو

اُس کو ایک خاص ملکہ اور عجیب قوتِ قلوب کے تسخیر کرنے اور اپنے کلامِ فیضِ نظام سے تسکینِ تام بخشنے کی ہوتی ہے۔ اور ایسی تائیدِ ایزدی حاصل ہوتی ہے کہ ہر انسان کو اپنے حکم اور اپنی راے کی طرف کھینچ لیتا اور مطیع کر لیتا ہے۔ اور وہ اپنے مقصودِ عظیم کو ظاہر کرنے اور عام فہم بنانے کے لئے ضربِ الامثال مناسب موقع و مقام لا سکتے اور اُن کے ذریعے سے ہدایتِ عامہ فرما سکتے ہیں نیز نبی میں اُن خالقِ دقیقہ و معانی لطیفہ کو مختلف پیرایوں میں ظاہر کرنے کی ایک قدرت خاص ہوتی ہے۔

ہاں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ چالیس سے اوپر خصالِ محققہ ہوتی ہیں جو دوسرے انسانوں میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن متنبی بنی کا ضد ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیاوی لذتیں اور خواہشیں حاصل کرنا چاہتا ہے اور حضراتِ انبیاء اُن کو چھوڑنا چاہتے ہیں پس اگر متنبی مال یا غربت یا نکاح یا خوش خوراک یا خوش پوشاک وغیرہ کا خواہاں ہوتا ہے تو گو اپنے مطلوب کو کتنا ہی چھپائے اور عوام پر ظاہر نہ ہونے کی کوشش کرے لیکن بالآخر اُس کا پردہ فاش ہو جاتا ہے۔ اور تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کی نظروں میں حقیر و سوا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لذائذ و شہوات کے اُس پاس چکر لگاتا ہے اور اُن کی حصول کی فکر میں رہتا ہے۔ پس باوجود انفا کسی نہ کسی طرح طلبِ دنیا کی جھلک اُس کے حرکات و سکنات میں مخلوق کو نظر آ ہی جاتی ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابتدا سے دعوے میں متنبی کی چالاکیوں اور ترکیبوں سے معمولی عقل و دماغ کے لوگ اُس کے قریب آ جاتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ خاموشی و قنات۔ زہد و عبادت اختیار کرتا ہے۔ اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اپنے اوپر کم خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر سخاوت کرتا ہے اور کبھی ایسے شعبہ و نیزنگ دکھاتا ہے کہ کم عقل عوام اُن کو خرقِ عادت و معجزات تصور کرتے ہیں اور اُس کی نبی و موبد من اللہ سمجھنے لگتے ہیں۔ ایسے وقت میں جب اُس سے حقائقِ اشتیاء و امورِ مبدئہ معا و دریافت کرتے ہیں جو انبیاء سے دریافت کئے جاتے ہیں اور جن کے معلوم کرنے کا عوام و خواص کو اشتیاق رہتا ہے تو اُس کو سولے اس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ مندرجہ

ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ جواب کا اختیار کرتا ہے۔ اول یہ کہ انبیاء علیہم السلام پر جو کتب سماوی نازل ہوئی ہیں ان میں یا ان کی احادیث میں امور مستفسرہ کی بابت جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا اعادہ کرتا اور اپنے معتقدین کو قریب قریب ان ہی الفاظ سے جواب دیتا ہے۔ لیکن وہ (متنبی) ان احادیث پیغمبر و آیات کتب سماویہ کی شرح و تفسیر نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ ان میں مطابق واقع تمثیل اور موافق حقیقت تبتہیں ہوتی ہیں۔ مگر ان آیات و احادیث کے الفاظ غلط اور اشارات محتمل ہوتے ہیں جن کا سمجھنا ہر آدمی کا کام نہیں۔ دوسرے یہ کہ متنبی نہ کام ہستفسار اپنی طرف سے بہ تکلف کلام بناتا اور جواب دیتا ہے۔

اور چونکہ وہ یقیناً معانی لطیفہ و مسائل غامضہ سے (جن کا اس سے سوال کیا گیا ہے) ناواقف ہے اور بغیر تائید ربانی جواب دیتا ہے اس لئے اس کا کلام مضطرب ہوتا ہے اور ایک کلام دوسرے سے متناقض ہوتا ہے اور اس کے جوابات میں اختلاف کثیر پایا جاتا ہے اور اسی تناقض و اختلاف اصحاب نظر دار باب فکر اس کا برحق و منجانب اللہ ہونا معلوم کر لیتے ہیں۔

مسائل ثلاثہ اثبات صانع و احوال نفس و نبوت کے متعلق جو کچھ ہم کو بیان کرنا تھا کافی طور پر بیان کر چکے۔ اس سے زیادہ تفصیل و تشریح اس کتاب کی شرط اختصار کے خلاف تھی اس لئے اسی قدر بیان پر اکتفا کیا گیا۔

جن مقامات کی تفصیل و تشریح کی ضرورت ہو اس کو ہم اپنی کتاب الفوائد الکبر میں بیان کرینگے جس کو عنقریب لکھنے والے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ و ہو الموفق المبین۔

علی گڑھ نے باجارت مصنف اپنے صورت سے تاریخی کاغذ پر نہایت خوشخط مفید عام پریس لگا  
ہیں طبع کرایا ہے۔ یہ ایک نئے اس کتاب کی بہت قدر کی ہے قیمت (۵۰)

القمریہ کتاب تین ابواب پر منقسم ہے۔ باب اول حرکت کی تعریف، قانون حرکت اور اس کی حصر  
زمین کی قوت، چاند یہ کا ثبوت، اشیائے مادی کا زمین پر ایک چال سے گرنے، مستطیل قوی کی حصر  
پتھر وغیرہ کے زمین پر سیدے گرنے کا سبب، فرکش کے اسباب، قمر کی گردش کرنے کا سبب، قمر کا  
زمین پر اثر، ناخال حقل، مدار مبیضیہ کے سبب قمر کا زمین کے قریب آنا اور پھر ہٹ جانا اور اس کی  
کی حرکت آزادانہ کا بیان وغیرہ۔ باب دوم نظام شمسی کا مفہوم، سیاروں کی چال کا بیان  
اور ان کے جسمی حالات، زہرہ کا قمر، آفتاب سے قریب ہو کر گزرنے کا بیان، دُوم دار ستاروں  
کی حقیقت، تاریخی واقعات اور ان کے ظہور کی پیشین گوئی کا سچ ہوتا، خضائے آسمانی کے ایقہ سے  
حلو ہونے کا ثبوت، تمام عالم کے درہم برہم ہونے کی دلیل، شہاب ثاقب کی حقیقت، انگوین عالم  
کا بیان۔ باب سوم چاند کی جسمات اور اس کی حرکتوں کا بیان، دور بین کی قوت کا تذکرہ، چاند کا  
منظر، حرارت و نور کے منعکس ہونے پر بحث، چاندنی کے سرد ہونے کی وجہ، چاند کے بڑھتے اور  
گھٹنے کا بیان، مقدّمہ مشرف، چاند اس کا بیان، مقدّمہ کسوف اور اس کے اقسام کا بیان، قیمت (۱۲)

اُمر اوجہ مقوود۔ اس قابل دید کتاب میں اُن ہندو اُمراء کے حالات جو سلطنت مغلیہ میں ممتاز  
عہدوں پر سر فراز تھے یعنی اکبری عہد کے ہندو علماء و وزراء، جہانگیری عہد کے ہندو واکا، و  
شاہیر شاہجہانی عہد کے ہندو علماء و عہدہ داران، اور عالمگیری عہد کے ہندو علماء و اُمراء کے  
مفصل حالات محمد عادل شاہ کا یہ ہنوں کے وظیفے مقرر کرنا، ہندوؤں کو سندھ میں مکی حقوق  
کا عطا ہونا، خاص ہندوستان میں مکی حقوق عطا ہونا، ملازمت کی نسبت، فرمان عالمگیری و کن  
میں مکی حقوق دینا، اور وکن میں ہندوؤں کا فوجی ملازمت میں بھرتی ہونا، اکبری و شاہجہانی  
ہندو مسلمان اُمراء کی فرست اور خاص خاص حالات واقعات و حج ہیں قیمت باخلاف کاغذ سے روہر و غیر  
چھو لیں عظیم پو لیں اعظم شہنشاہِ فرانس کے نام سے ساری دنیا واقف ہو، ایسے منفرد انسان کے حالات  
زندگی کا مطالعہ اعلیٰ لادہ اُن پیش بناتاریخی معلومات کے جو ارا خراٹھا جویں صدی کے متعلق اس سوجال کی  
ہیں جس کے مناسبات انسانی کا عمدہ نمونہ چرختے دہنے کے سامنے پیش کرتا ہو اور اس کو معلوم ہو کہ آپ کے  
انسان اپنی خوراء و تقابلیت کس درجہ کو پہنچ سکتا ہو اور کھلی سمن بخینکھا کافی ڈپر اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔

نئے کا پتہ :- بنگ ڈپو۔ کالج علی گڑھ

بانی جلدوں کی قیمت مطالعہ کاغذ سے روہر و غیر چھو لیں عظیم پو لیں اعظم شہنشاہِ فرانس کے نام سے ساری دنیا واقف ہو، ایسے منفرد انسان کے حالات زندگی کا مطالعہ اعلیٰ لادہ اُن پیش بناتاریخی معلومات کے جو ارا خراٹھا جویں صدی کے متعلق اس سوجال کی ہیں جس کے مناسبات انسانی کا عمدہ نمونہ چرختے دہنے کے سامنے پیش کرتا ہو اور اس کو معلوم ہو کہ آپ کے انسان اپنی خوراء و تقابلیت کس درجہ کو پہنچ سکتا ہو اور کھلی سمن بخینکھا کافی ڈپر اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔

بفضل

ایٹلیٹ پریس میں جو دستہ علیہ الرحمہ کا قیام کر دہ اور ٹیڈن کلج کی ملک  
ہونے کی وجہ سے حقیقی معنوں میں ایک نئی پہلی ہے۔ اس سے اس قدر دونوں  
قسم کے چھاپوں میں اردو انگریزی کا ہر قسم کا کام بہت محنت اور کفایت سے  
ہوتا ہے اور وقت پر دیا جاتا ہے۔ مطبع کو اس کے قدیم مال و نظر سرچسٹوں کی  
جانب سے جو اہمیت بخشا تا حال ہوتی ہیں ان کی نقل عند الطلب روانہ  
کی جاسکتی ہے۔ اس ذوق و ضرورت کم از کم ایک یا ضرورتاً متعین قرائین ترغ  
زیاتی یا بذریعہ خط و کتابت سے ہو سکتا ہے۔

صحبت و صفاتی انکشافیت، وقت کی پیدائی اور دیگر ضروری فوہیں کے خلاف  
 سے مطیع بنائے چندی سال کے اندر جو شہرت و ناموری حاصل کی، اس پر وہ اپنے آپ کو  
 حضرت اعلیٰ علم سے درخواست کر دے کہ ان کو ایک ایسی ہی مطیع سے ضرور کوئی عارضہ ملیں

ہر قسم کی خط و کتابت اور درخواستیں کے لئے

مجلس شورای اسلامی